

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०१४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष ५७ । अंक १२ । सप्टेंबर २००४



वैदिक संशोधनाची नवी दिशा

अनुक्रमणिका





अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ५७ । अंक १२ । सप्टेंबर २००४
निज श्रावण-भाद्रपद, शके १९२६
किंमत रु. २०/-
वार्षिक वर्गणी रु. २००/-

*नवभारत*ची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक-मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

* *नवभारत*, ऑक्टोबर, १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै. शंकरराव दव यांच्या 'संचालकांचं मनोगत' मधून.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ,
वाई – ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री.ग. दीक्षित
व्यवस्थापक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ, ३१५ गंगापुरी,
वाई – ४१२ ८०३ (जि. सातारा)





नवभारत

सप्टेंबर २००४

अ नु क्र म

मुखपृष्ठ : सुजित पटवर्धन

अनुक्रमणिका





वैदिक संशोधनाची नवी दिशा

विश्वनाथ खैरे

वैदिक संशोधनाच्या विद्वन्मान्य पद्धती गेल्या दीडशे वर्षांत बसून गेल्या आहेत. त्यांत संहितांचे पाठ आणि अर्थ निश्चित करण्याला सर्वाधिक महत्त्व राहिले आहे. अर्थनिश्चितीसाठी ताळा म्हणून संस्कृतपेक्षा वेगळ्या भाषांचाही विचार केला जातो. मात्र त्या वेगळ्या भाषा भारत-युरोपीय भाषाकुळातल्या आणि बहुधा भारताबाहेरच्या असतात. भारतार्य उपकुळातल्या भारतीय भाषा (हिंदी, मराठी, बंगाली वगैरे) संस्कृतवरूनच आल्या असे जरी गृहीत असले तरी त्यांचा विचार वेदाभ्यासाच्या संदर्भात होत नाही. दक्षिण भारतातल्या भाषा तर वेगळ्याच भाषाकुळातल्या मानलेल्या असल्यामुळे त्यांचा वेदाभ्यासाशी काही संबंधही मान्य केलेला नसतो. वास्तविक, वेदांची रचना भारतातच झाली असल्यामुळे वेदरचनाकाली किंवा त्याआधी ज्या बोली भारतात प्रचलित असतील त्यांचा वेदांच्या भाषेवर निश्चितच परिणाम झाला असला पाहिजे. त्यामुळे, वेदाभ्यासात दक्षिणी भाषां वरून सर्व भारतीय भाषांचा संदर्भ घेणे तर्कसंगत आणि आवश्यक ठरते.

संस्कृतोद्‌भव मानलेल्या मराठी भाषेला तमिळादी दक्षिणी भाषांचे अधिष्ठान आहे हे दाखवून प्रस्तुत लेखकाने 'संमत' विचारातून भारतीय भाषांच्या एकात्मतेचा 'संमत' विचार मांडला आहे. तो सिद्ध करतानाच १९७७ साली वेदातील अगस्त्‍-लोपमुद्रा यांची नावे आणि त्यांच्या पुराणकथा यांच्यातला दक्षिणी अंश दाखवून दिला होता. १९९२ साली टिळक विद्यापीठातील बापट व्याख्यानमालेत वेद, माया, इष्टिका इत्यादी *'वेदातील भारतीय शब्द'* असल्याचे प्रतिपादन केले होते. आचार्य विनोबा भावे यांच्या *ईशावास्य-वृत्तीत* "वैदिक 'रयि' वरून ग्रामीण मराठी 'लई' " आल्याचे सुचवले होते आणि आचार्य लिमये यांनी संपरीक्षणात त्याला पाठिंबा दिला होता. प्रस्तुत लेखकाने (*नवभारत* मासिक मे-जून १९९७) मधील *लई व्युत्पत्ती नको* या लेखात, संस्कृत *रयि : मराठी लई :* तमिळ *इलै* (पाने) असा 'संमत' संबंध स्पष्ट केला आहे. वैदिक *'असि'*चा संबंधही स्पष्टपणे 'लोह'वाचक दक्षिणी शब्दांशी आहे. प्रो. थीम यांनी सुचवलेल्या 'एन्सिस' या लॅटिन शब्दाशी नाही हे *प्रचलित भारतविद्या आणि संस्कृत पुराणकथा'* या लेखात (*नवभारत* मासिक नोव्हें.-डिसें. २००१) सांगितले आहे. वैदिक साहित्याचा भारतीय भाषांशी असलेला संबंध केवळ फुटकळ वस्तुवाचक शब्दांपुरता मर्यादित नाही. विष्णु ही देवता सूर्याचे प्रतीक नसून धूमकेतूचे मिथ्य आहे यासारखे सांस्कृतिक निष्कर्षही त्यातून प्रतीत होतात (*विष्णु इन द वेद* - भांडारकर संस्थेत 'भारतीय भाषा आणि संस्कृती' विभागाच्या उद्‌घाटनाचा निबंध ४.१०.१९९९)

या सर्व लेखनातून भारतीय भाषिक आणि वैदिक संशोधनाची जी नवी दिशा दाखवून दिली आहे त्याच दिशेने तैत्तिरीय संहितेतील एका लक्षणीय उल्लेखाची चर्चा प्रस्तुत निबंधात केली आहे. *तै.ब्रा.* १.१.१ चा पाठ, पुनरुक्ती गाळून, अगदी थोडक्यात असा आहे :

तौ देवौ शुक्रमन्थिनौ। (ब्रह्म, क्षत्रं..मनः, वाचं... इत्यादि) संधत्तं तन्मे जिन्वतम्। (ते दोन देव शुक्र आणि मन्थी. (देवहो,) ब्रह्म, क्षत्र, मन, वाणी इत्यादी सधन करा; ते ते मला लाभकारक, सहायक होवो.)

निरस्तो शण्डः। निरस्तो मर्कः। अपनुत्तौ शण्डामर्कौ सहामुना। (शण्ड घालवला; मर्क घालवला. शण्ड आणि मर्क त्याच्यासह (वैऱ्यासह) हटवले.)*

या उद्धृताचा साक्षात संबंध *तै.सं.* ६.४.१० मधील पाठाशी आहे :

बृहस्पतिर्देवानां पुरोहित आसीत् *शण्डामर्कौ असुराणां....* ते देवाः *शण्डामर्कौ उपामन्त्रयन्त... अपनुत्तौ शण्डामर्कौ* सहामुनेति ब्रूयाद्यं द्विष्याद् यमेव द्वेष्टि... (बृहस्पति देवांचा पुरोहित होता. शण्ड आणि मर्क यांना निरोप दिला. ज्याचा राग करावा. ज्याचा राग करतो त्याच्यासह शण्ड-मर्क हटवले म्हणावे..)

---

* आचार्य वि.प्र. लिमये स्मृति चर्चासत्र : टिळक महाराष्ट्र विद्यापीठ. २८.०३.०४, या प्रसंगी सादर केलेले टिपण.





'सध्या उपलब्ध स्वरूपातल्या तैत्तिरीय उपपदाच्या संहिता, ब्राह्मण आणि आरण्यक यांना सारखीच मान्यता होती' असा डॉ. काशीकरांचा अभिप्राय आहे. यावरून वरील उद्धृतांची प्राचीनता दिसून येते. त्यांतला तिरप्या अक्षरांचा मजकूर विशेष लक्षणीय आहे. त्यांमध्ये *शण्ड आणि मर्क* या *दोन असुर पुरोहितांची नावे* आली आहेत. कोशामधून त्यांचे अर्थ साधारणतः असे मिळतात :

शण्ड - असुर पुरोहित, शुक्राचा मुलगा

शण्ड् - दुखावणे, शण्ड - *विरजलेले दूध, दही*

शण्डिका - *'युद्ध (द्रविडांच्या भाषेत)'* - नीलकंठ

मर्क - *धरणे, झपाटणे, ग्रहण* ('सुरश्च मर्क उपरो बभूवान्' ऋ. १०.२७.२०) या मंत्रावरील सायणभाष्यानुसार मात्र 'मर्कः मार्जयिता सर्वस्य शोधयिता। (मर्क म्हणजे धुणारा, सगळ्याची शुद्धी करणारा).'

मृच् - *दुखावणे, इजा करणे*

यावरून हे दिसून येईल की *शण्ड* आणि *मर्क* ही मुख्यतः विशेषनामे आहेत. त्यांचे अर्थ लावण्यासाठी संस्कृत व्युत्पत्तीच्या सरणीने *शण्ड्, मर्क, मृच्* असे धातू सुचवलेले आहेत. 'अमुक धातूवरून अमुक शब्द निघाला' असे विधान संस्कृतच्या संदर्भात नित्य केले जात असले तरी ते भाषाविज्ञानाला धरून नाही. कारण शब्द आधीचा आणि व्युत्पत्ती नंतरची असते. एकेका शब्दात एकाहून अधिक धातू सुचवले जातात यातच या सरणीचे वैगुण्य दिसून येते. सूचित धातूंचे अर्थ *धरणे, दुखावणे, धुणे* असे परस्परांपासून अतिशय भिन्न परींचे असतात. यास्क-पाणिनि आदिकांच्या परंपरेत, केवळ संस्कृतातून अर्थ काढण्यामुळे ही आपत्ती ओढवते. सुदैवाने *शण्ड, मर्क* हे शब्द ग्रीक-लॅटिनशी अगदीच संबंधित नसल्याने भारत-युरोपीय व्युत्पत्तीची आपत्ती तरी टळली.

या दोन्ही परंपरा सोडून दक्षिणींसह भारतीय भाषांमध्ये शोध घेतला तर ध्वनी आणि अर्थ या उभय अंगांनी समाधानकारक व्युत्पत्ती मिळू शकतात.

तमिळ *चण्टै* (उच्चार : चण्डै, शण्डै) - भांडण, लढाई, युद्ध

मराठी *तंटा* मल्याळम् *चण्ट*

या शब्दार्थांवरून सहज समजून येईल की शण्ड हे नाव मुळात 'भांडकुदळ' या अर्थाचे आहे; वैदिकांनी असुरांच्या पुरोहिताला देण्याजोगे आहे.

तमिळ *मरुकु* - भ्रमणे, भटकणे, अस्थिर असणे

न्याळम *मरिक्क* - उलटेपालटे होणे, मागे फिरणे

ुळु *मरकणे* - उताणा, उलथापालथा

या शब्दांचा उद्भ्रंश सहजच 'मर्क' असा होतो. 'मॅक्सम्यूलर'चा उद्भ्रंश 'मोक्षमूलर' झाला तसा. संस्कृत सरणीने त्यात शोधलेल्या धातूंच्या अर्थांवरून मर्कच्या स्वरूपाची ओळख पटत नाही. या भारतीय शब्दार्थांवरून मात्र 'मर्कट' या प्राण्याची सहज ओळख लागते. मर्कट हा शब्द संस्कृतात तर आहेच, *तैत्तिरीय संहिते*च्या त्याच कांड-प्रपाठकातल्या पाचव्या अनुवाकात तो आला आहे, म्हणजे चांगला प्राचीन आहे : त्रयः पशूनां हस्तादानाः पुरुषो, हस्ती *मर्कटः*। (पशूंपैकी तीन हाताने धरून न्यायचे असतात - पुरुष, हत्ती, मर्कट.) शण्डप्रमाणेच मर्क हे नावही असुरांच्या पुरोहिताला का योजले ते यावरून समजू शकते.

देव आणि असुर या मानवेतर कोटी आहेत. त्यामुळे या शब्दांवरून मानवी इतिहासाचे निष्कर्ष काढता येणार नाहीत. अगस्त्याच्या कथेवरून विंध्य पर्वताला आर्य-द्रविडांना अलग ठेवणारा अडसर ठरवून चुकीचा इतिहास पूर्वी काढला गेला. पुराणकथांची असली अर्थने चुकीची आहेत हेसुद्धा आपल्या या नव्या दिशेच्या संशोधनावरून कळून येते. भारतीय विद्वत्ता परंपरेला फार महत्त्व देते. संस्कृत-देववाणी परंपरेच्या जागी एकोणिसाव्या शतकात भारत-युरोपीय परंपरा आली. संमत विचाराने या परंपरेत नव्या पिढीला सुधारणा करता येईल, ती त्यांनी करावी.

**

अनुक्रमणिका

वेदाची भाषा

विश्वनाथ खैरे

वेद या शब्दाचा अर्थ 'ज्ञान' असा आहे असे भारतीय परंपरेत मानलेले आहे. या परंपरेला संस्कृत व्याकरणाने व्युत्पत्तीचा आधारही दिलेला आहे. 'वेद हा शब्द विद् 'जाणणे' या धातुवरून आला आहे आणि म्हणून वेद शब्दाचा अर्थ 'ज्ञान' आहे,' अशी ती व्युत्पत्ती आहे. संस्कृत भाषेत सारख्या अर्थाचे अनेक वेगवेगळे शब्द पर्यायी म्हणून वापरण्याची चाल सर्वांना माहीत आहे. तरी वेद हा शब्द ज्ञान या अर्थाने किंवा 'ज्ञान' चा पर्याय म्हणून वापरल्याचे उदाहरण बहुधा सापडणार नाही. 'त्याला ज्ञान झाले' या अर्थाने 'तस्य वेदः अधिगतः' असा प्रयोग संस्कृतात होत नाही.

वेदातली सूक्ते ज्या संस्कृत भाषेत रचलेली आहेत त्या भाषेतूनच सध्याच्या भारतीय भाषा विकसित होत आल्या आहेत असेही भाषाशास्त्रात मानलेले आहे. त्यामुळे भारतातल्या भाषांमधले शब्द संस्कृत भाषेतूनच, कालमानाने बदलत येऊन सिद्ध झाले आहेत असेही मान्य मत आहे. वेद म्हणजे ज्ञान या अर्थाने भारतीय भाषांमध्येही हा शब्द किंवा त्याचे अपभ्रंश वगैरे प्रचारात असल्याचे मात्र दिसत नाही. 'मुनियोंने अध्यात्मिक वेद प्राप्त किया था' असे कोणी हिंदीत म्हणणार नाही. किंवा आत्मज्ञान या अर्थी आत्मवेद असा प्रयोग कोणी करणार नाही.

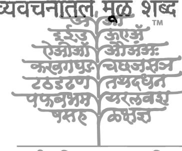
गेल्या दोनशे वर्षांतल्या भाषाशास्त्राने संस्कृत आणि भारतीय भाषा यांच्या संबंधांपेक्षा संस्कृत आणि ग्रीक-लॅटिन यांच्या संबंधालाच जास्त महत्त्व दिले आहे. या भाषाशास्त्र-परंपरेनुसार, संस्कृत व्युत्पत्तीतल्या धातूसारखा धातू ग्रीक-लॅटिन किंवा इंडो-युरोपियन मध्ये सापडला की शब्दार्थाची निश्चिती झाली. या शास्त्रानुसार, संस्कृत 'विद् = जाणणे' हा धातू लॅटिन 'विदेरे = पाहणे' या धातूचा सगा आहे, आणि म्हणून वेद म्हणजे ज्ञान हा अर्थ ठीकच आहे.

या भाषाशास्त्राच्या जोरावरच 'इंडोयुरोपियन' नावाच्या कल्पित भाषेची आणि ती बोलणाऱ्या समाजाची (खरे तर, वंशाची) संकल्पना तयार झाली. त्या समाजाचीच, स्वतःला 'आर्य' म्हणवून घेणारी, एक शाखा संस्कृत भाषा बोलत भारतात आली, तिने वेदाची रचना भारतात आल्यावर केली असा 'इतिहास'ही मांडला गेला आहे. त्यानुसार भारतात जे मूळचे लोकसमाज होते, त्यांच्यावर आर्यांनी आणि त्यांच्या बोलींवर संस्कृत भाषेने वर्चस्व बसवले आणि त्यांतल्या काहींना दक्षिण भारतात पिटाळले. सध्या प्रचारात असलेल्या दक्षिणी भाषा त्या लोकांच्या बोलींच्या वंशज आहेत आणि त्यांचा संस्कृतातून विकसित झालेल्या भाषांशी काही संबंध नाही असे हे भाषाशास्त्र आणि हा इतिहास सांगतो.

या दक्षिणी भाषांतील वाक्यांमधले शब्द बरेच पारदर्शी असतात. मूळ शब्दाला प्रत्यय म्हणून लागतात तेही स्वतंत्र शब्द म्हणून उपयोगात येऊ शकतात. त्यामुळे वाक्यातल्या शब्दांवरून मूळ शब्दाकडे जाण्यासाठी व्युत्पत्तीचा फारसा खटाटोप करावा लागत नाही. यांच्या पूर्वज बोली वेदातल्या संस्कृतच्या परिसरात व संपर्कात असल्यामुळे त्यांचे शब्द वेदातल्या सूक्तांमध्ये येणे साहजिक होते. तसे ते आले आहेत, हे इंडो-युरोपियन भाषाशास्त्रालाही मान्य आहे. मात्र संस्कृतच्या अंतर्गत व्युत्पत्तीने ज्यांचा अर्थ लागत नाही अशाच शब्दांबाबत दक्षिणी भाषांमधल्या समान शब्दांचा विचार होतो.

असली मर्यादा न घालता, अभ्यासकाच्या निर्मळ नजरेने असे समान शब्द पाहिले तर वेदु हा वेद ला अगदी जवळचा असा शब्द त्या भाषांमध्ये आढळतो. त्याचा अर्थ आहे, 'उष्णता, ऊब'. वे म्हणजे जळणे. यावरून वेदु (वेद) याचा मूळ अर्थ अग्नी, आग असा असला पाहिजे. येथे जळणे या अर्थी वे हाही नामशब्दच आहे, संस्कृतातल्या अर्थाने 'धातु' नाही. वेदु सारखे कितीतरी शब्द त्या भाषांमध्ये आग, उष्णता इत्यादी जवळजवळच्या अर्थांनी प्रचलित आहेत. संस्कृत आणि तिच्यातून 'निघालेल्या' भाषांमध्ये वेद ला ज्ञान हा अर्थ नाही, तसा प्रकार येथे नाही.

संस्कृत भाषेत, मूळ म्हटलेले नामशब्द आणि धातुशब्द हे प्रत्यय, उपसर्ग, गुण-वृद्धी व संधींचे नाना प्रकार इत्यादी व्याकरणप्रक्रियांनी रूपांतरित होऊन वाक्यांत अवतरतात. त्यामुळे वेदमंत्रांसारख्या काव्यवचनांतले मूळ शब्द आणि त्यांचे





मूळ अर्थ काढण्यात कल्पनेला पुष्कळ वाव मिळतो. अशा कल्पनेतूनच, 'अमुक शब्द तमुक धातूवरून आला आहे' या स्वरूपाचे विधान संस्कृत शब्दांच्या बाबत सर्रास केले जाते. थोड्याच विचारांती, या विधानातले प्रमाद लक्षात येतील. भाषा ही आधी बोली असते. तिच्यात शब्द आधी झालेले असतात. ते नामशब्द आहेत की धातुशब्द आहेत हा शतकांतरांनंतरच्या विश्लेषणाचा भाग असतो. त्यामुळे 'वेद हा शब्द विद् धातूवरून आला आहे' या विधानापेक्षा 'वेद शब्दात व्याकरणकारांनी विद् धातू कल्पिला आहे' असे म्हणणे अधिक योग्य आहे.

म्हणून, वेदकालीन भारतातल्या भाषा-बोलींमध्ये वेद या वापरातल्या शब्दाचा अर्थ ज्ञान हा नसून अग्नी किंवा आग असा असला पाहिजे. वेदि हा शब्दही 'आगीसाठी खणलेला हाळ किंवा बांधलेला कट्टा' या अर्थाने अग्नी च्या जवळचा आहे. त्याच्या व्युत्पत्तीसाठी 'वे = विणणे, एकत्र बांधणे' हा धातू कल्पिला आहे. वेदि चा खास संबंध आगीशी आहे. बांधण्याशी नाही हे पाहता, वेद वरून वेदि हा सहज पटणारा विस्तार आहे. वेदि म्हणजे 'वेदी यज्ञभूमी बोहले यांच्यासाठी झाडू' असाही अर्थ आहे. या अर्थाने वेदि शब्दात वे = बांधणे या धातूला वाव आहे असे वाटेल. दक्षिणी भाषांमध्ये वेय् म्हणजे शाकारणी. या शब्दात बांधणी, गुंफण ('वेणी') हे अर्थ आहेत. म्हणजे हाही शब्द संस्कृत आणि दक्षिणी भाषांमध्ये सारखाच आहे. दक्षिणी बोलीतला शब्द संस्कृतीच्या अधिक प्राचीन अवस्थेतला आहे : झावळांची किंवा डहाळ्यांची पाने एकात एक 'विणून' शाकारणी करण्याची पद्धत अधिक आदिम आहे. विटांची बांधणी करून वेदी बनवण्याची रीत बरीच नंतरची आहे.

वेदात जातवेद हा शब्द आहे. त्याचा अर्थ अग्नी असाच केला जातो. मात्र त्याची व्युत्पत्ती करण्यासाठी 'वेद' मध्ये 'विद् विन्दति = मिळवणे' या धातूची कल्पना केली जाते. 'जे काही जन्मते (जात) ते मिळवतो तो अग्नी' असे स्पष्टीकरण दिले जाते. वेद म्हणजे अग्नी आणि 'जात < चात्त = घासलेला' हे दक्षिणींवरून मान्य केले तर जातवेद म्हणजे लाकडांच्या अरणींवर घासून केलेला अग्नी असा वेदकालाला समुचित अर्थ मिळतो; लांबलचक लक्षणा, वेगवेगळ्या धातूंची कल्पना अशा गोष्टी कराव्या लागत नाहीत.

मराठीत एका प्रकारच्या वेदनेला 'आग' असे म्हणतात. याचा विचार केला तर, संस्कृत 'वेदना' शब्दात विद् = जाणणे हा धातू कल्पिण्यापेक्षा वेद = आग या शब्दाशी त्याचा संबंध जोडणे जास्त बरोबर होईल.

येथवरच्या विवेचनावरून हे स्पष्ट होईल की, वेद या शब्दाचा मूळ अर्थ ज्ञान असा नव्हता; तो मूळ शब्द संस्कृतच्या भोवतालच्या भाषांमधला असून संस्कृतात तो चांगला रुळल्यानंतरच्या काळात त्याची व्युत्पत्ती करणारांनी त्याला ज्ञान असा अर्थ दिला. वेदसूक्ते म्हणजे मूळची अग्निसूक्ते. त्यांच्या संकलनाला वेद हेच नाव मिळाले. अग्नीला आहुती देणे म्हणजे यज्ञ करणे हाच धर्म झाला तेव्हा वेदसूक्तांचे पठन हा मुख्य धर्माचार झाला आणि तो करणाऱ्या वर्णाला श्रेष्ठत्व मिळाले. ते अबाधित राखण्यासाठी 'सारे ज्ञान वेद या संकलनात आहे' अशी स्वतःची आणि इतरांची समजूत करून देण्यासाठी वेद म्हणजे ज्ञान असे सांगण्यात येऊ लागले. ध्वनिसाम्यावरून विद् हा धातू त्यात पाहिला गेला.

यज्ञात वेदपठन करणाऱ्या सर्वांनाच वेदमंत्रांचा अर्थ कळत होता असे नाही. मंत्राचा अर्थ आणि त्याचा विनियोग ज्या विधीत करायचा तो विधी यांचा काही निश्चित संबंध असे असेही नाही. बहुजनसमाजाला वेदमंत्र कळण्याची शक्यताच नव्हती आणि त्याला तो ऐकण्याचाही अधिकार नाही असा निर्बंध वेदपाठकांनी घातल्यावर 'असेल बुवा वेदातच सारे ज्ञान' अशी भावना आम समाजात निर्माण होणे सोपे झाले. समाजाला मूळ अर्थाशी किंवा व्युत्पत्तीशी काही देणेघेणे नव्हते.

समाजाचा व्यवहार पूर्वापार चालत आलेल्या लोकभाषांत चालत होता. यज्ञादी देवधर्माचा व्यवहार पुरोहितांच्या पुरता संस्कृतात चालत होता. वेदाची रचना करणारा मुळात हाच वर्ग होता. वेदाची रचना करणारे बाहेरून कुठून आले अशा उल्लेखाचा मागमूसही वेदात नाही. ही वस्तुस्थिती 'संस्कृत लँग्वेज' या पंडितमान्य ग्रंथाचे लेखक बरो यांनी नोंदलेली आहे. त्यांनीच संस्कृत व्युत्पत्ती न सापडणाऱ्या, वेदातल्या सुमारे साडेतीनशे शब्दांची उपपत्ती दक्षिणींवरून दाखवली आहे. त्यांत वेद हा शब्द नाही कारण त्याची संस्कृत व्युत्पत्ती होतीच. वेद शब्दाप्रमाणेच सोम-इन्द्र-पुरंदर-दशा-माया-वज्र यांसारख्या अनेकानेक शब्दांची योग्य स्पष्टीकरणे त्याच भाषांतून आपल्याला मिळतात. याच भूमीतल्या समाजाचा भाग असलेल्या पुरोहितांनी आपल्या भोवतालच्या बोलींमधून संस्कृतचे शब्दभांडार

सजंवले असा याचा अर्थ होतो. त्या शब्दभांडाराचे विश्लेषण करण्यासाठी धातू आणि त्यांना लागून त्यांचा अर्थ बलात् अन्यत्र नेणारे उपसर्ग यांची संकल्पना नंतर झाली.

एकाच वेद शब्दात तीन वेगळ्या धातूंचे दर्शन या व्युत्पत्तीत घडते हे आपण वर पाहिलेच. उपसर्गाचे एकच उदाहरण घेऊ. वेदातला 'इहि' = (तू) जा', आणि 'आ इहि = एहि = (तू) ये' यावरून आ या उपसर्गाचा व्याकरणानुसार परिणाम दिसून येतो (असे मानतात). एहि वरूनच मराठीतले 'ये' हे आज्ञार्थी रूप झाले आहे असे मानतात. वास्तविक जाणे आणि येणे या क्रिया कोणतीही भाषा 'बोलणारे' स्पष्टपणे वेगळ्या शब्दांनी व्यक्त करतात. इ हा एक धातू घडवला, मग आ हा उपसर्ग त्याला लावला आणि आ + इ = ए हा दुसरा धातू बनवला आणि मग जाणे, येणे याबाबत बोलू लागले असे काही घडलेले नसते. म्हणजेच 'एहि' या रूपात आ + इ अशी फोड असलेला धातू पाहणे ही व्याकरणाची प्रक्रिया आहे, बोलीची किंवा भाषेची नाही. दक्षिणींत एयु हा 'येणे' या अर्थाचा शब्द आहे. त्याचा संबंध ए आणि ये या दोन्हींशी जुळतो. त्यामुळे ए मध्ये आ हा उपसर्ग पाहण्याची गरज राहत नाही. इतर उपसर्गांचे मूळ असेच संस्कृतात घेतलेल्या दक्षिणीतल्या शब्दांच्या कृत्रिम विश्लेषणात सापडते.

सारांश, वेद शब्दाचा मूळ भारतीय अर्थ अग्नी असा आहे; त्या मूळ भारतीय भाषांमधून भारतीयच पुरोहितांनी धर्मकृत्यांसाठी संस्कृत भाषेची जडणघडण केली; कालांतराने त्या वर्णातल्या व्याकरणकारांनी वेदातल्या शब्दांचे विश्लेषण काही वेगळ्याच गृहीतांच्या आधारांनी केले. या सर्व घटना (वेदाचा रचनाकाळ सनपूर्व १५०० मानला तरीसुद्धा) उपलब्ध ग्रीक साहित्याच्या कित्येक शतके आधीच्या आहेत. त्यामुळे ग्रीक आणि संस्कृत यांच्यातल्या साम्याला संस्कृतभाषिक भारतीयांचे त्या देशात जाणे कारणीभूत झाले असे मानीव मांडता येते. संस्कृत धरून सर्व भारतीय भाषांचे मूळ इंडोयुरोपियन या कल्पित भाषेत नसून, दक्षिणी धरून ज्या प्रचलित भारतीय लोकभाषा आहेत त्यांच्या पूर्वज भाषांमध्ये आपल्याला सापडेल. वेदांची भाषा भारतीयच आहे.

**

अनुक्रमणिका

संमतविचार आणि नवी भारतविद्या*

स.ह. देशपांडे

चर्चा : संमतविचारावरील प्रश्न

विश्वनाथ खैरे यांचं आजवरचं लिखाण सुमारे २००० हून अधिक पृष्ठांचं होईल. त्यांचा प्रत्येक प्रकाशित-अप्रकाशित, संग्रहित-असंग्रहित निबंध मी वाचला आहे असं नाही. त्यांचं लिखाण वाचून माझ्या ज्या प्रतिक्रिया झाल्या आणि जे प्रश्न मनात निर्माण झाले ते पुढे मांडले आहेत.

माझं बहुतेक लेखन, त्यात रस घेऊन, इतक्या बारकाईने आणि चिकित्सकपणे वाचणारे स.ह. देशपांडे हे संबंध पंचवीस वर्षांत पहिले आणि त्यांनी त्यावर इतके समग्र आणि सविस्तर लिहिले यात मी भरून पावलो असेही मी म्हणेन. त्यांच्या प्रतिक्रिया आणि त्यांचे प्रश्न यांनी मला अधिक विचार करायला लावले ही मला आनंदाची गोष्ट वाटते. त्यामुळे त्यांची शक्य तितकी सविस्तर उत्तरे देण्याचा प्रयत्न करतो.

तमिळ शब्दांवरून मराठीत जे शब्द आले आहेत ते तसे येताना त्यांच्यावर ज्या प्रक्रिया होतात त्यांचे नियम सांगता येतात का?

मराठी शब्दांचे मूळ म्हणून जे संस्कृत शब्द दाखवले जातात त्यांच्यावरून मुख्यतः प्रमाणभाषेतील वर्तमान मराठी शब्दरूपांची सिद्धी दाखवताना खूपच गुंतागुंतीचे, अनेक अटींनी बांधलेले, कधी तर त्या विशिष्ट शब्दापुरते, असे नियम मान्य ग्रंथांमध्ये नोंदलेले आहेत.

तमिळ-मराठी ध्वनिसंबंधांचा सगळ्यात महत्त्वाचा नियम अगदी सुरुवातीला, १९७७ सालीच लिंग्विस्टिक सोसायटी ऑफ इंडियाच्या सुवर्ण अधिवेशनात सादर केलेल्या निबंधात विवेचिला होता. ऩ ऱ ऴ ही तमिळची खास व्यंजने आहेत. ती ज्या तमिळ शब्दांमध्ये येतात त्या शब्दांच्या मराठी रूपांत या व्यंजनांची रूपे न्ह, ऱ्ह, ल्ह अशी होतात. उदा. पऩ् - थंड, पन्हं - कैरीचं थंड पेय. पन्हाळा - थंड हवेची जागा. मऱा - न झाकलेलं, उघडं, मऱ्हाट - न झाकलेलं, उघडं (भाषा किंवा देश वगैरे). वलै - लाकडाचा लांबका तुकडा; वल्हं - नावाड्याचे लाकडी साधन.

प्रचलित व्यवस्थेतल्या एकाच भाषाकुळातल्या तमिळ-मल्याळम-तेलुगु-कन्नड या भाषांपैकी तीन भाषांची वर्णमाला मराठीसारखीच आहे. या चार भाषांमधल्या समशब्दांमध्येही ध्वनी सारखे असले तरी त्यांच्यांत थोडेफार फरक असतात तितपतच फरक मराठी शब्दांमध्येही आढळतात. एमेनो यांच्या *द्रविडियन फोनॉलजी - ए स्केच* या पुस्तकातल्या दक्षिणी शब्दांशी समान असे जे मराठी शब्द *टोवर्ड्स इंडियन फोनॉलजी अँड लिंग्विस्टिक्स* या निबंधात दाखवले आहेत त्यांच्यांत या मामुली फरकांचा प्रत्यय येतो.

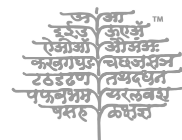
तमिळ, मराठी, इ. सर्व भाषा बोलणारे लोक यापूर्वी एकत्र होते आणि त्या दोन्हींच्या पूर्वीची (इंडो-युरोपियन धर्तीवरची) एक भाषा बोलत होते असा तर्क करता येणार नाही काय?

संस्कृत आणि ग्रीक या लेखसंचित भाषांमध्ये दिसलेल्या शब्द-बांधणींच्या साम्यांवरून त्या दोन्हींच्या इंडो-युरोपियन या मूळभाषेची संकल्पना मांडली गेली. 'सगळ्या मानवसमाजाची मूळ भाषा एकच होती' या बायबलातल्या कल्पनेसारखीच ती संकल्पना होती.

प्राचीन काळात मानवसमाज ठिकठिकाणी विखुरलेला होता आणि विविध समाजांमध्ये फारसे दळणवळण शक्य नव्हते. त्यामुळे मानवी भाषांचा विकास असा एका बोलीतून अनेक भाषा निघण्याच्या पद्धतीने झालेला नसावा. उलट, अनेक बोलीच्या समाजांचे संघट्टण वाढल्यानंतर साहित्यादी रचनेसाठी संस्कृतसारख्या शब्द-बांधणींची निर्मिती झाली. त्यामुळे भारतात इंडो-युरोपियनसारख्या 'भारती' मूळ बोलीची कल्पना करण्यापेक्षा, संस्कृत या भारतसामान्य साहित्यभाषेच्या घडणीत भारतीय लोकभाषांच्या पूर्वजभाषांचा काय आणि कसा प्रभाव पडला असेल याचा शोध अधिक सत्यान्वेषी होईल.

---

* *संमतविचार आणि नवी भारतविद्या,* स.ह. देशपांडे, मौज प्रकाशनाच्या आगामी पुस्तकातून





प्रत्येक भाषेतून उद्भ्रंशाने संस्कृत तयार झाली असे समजले तरी त्या सार्वभारतीय भाषेतून अपभ्रंश झाले हे मानावे लागेल. उदा., बंगालीमधून परिष्कृत होऊन एक शब्द संस्कृतात गेला. त्याचा अपभ्रंश मराठीत येणार नाही काय?

आजवर मान्य असलेल्या भाषाशास्त्रात उद्भ्रंशाची संकल्पना थोड्याबहुत प्रादेशिक शब्दांच्या 'संस्कृतीकरणा'पुरती मानलेली आहे. लोकभाषांमधले शब्द संस्कृत शब्दांचे अपभ्रंश मात्र आहेत ही धारणा अत्यधिक प्रबल आहे. अपभ्रंश या संज्ञेला ऊनत्वाची, भ्रष्टतेची किनार आहे, तिचे मूळ भारतातल्या सामाजिक सोपानरचनेत, संस्कृत भाषेला असलेल्या दैवी उच्च स्थानात आहे.

लोकभाषांतल्या शब्दांच्या उद्भ्रंशांनी संस्कृत शब्दांची घडण, तसेच देवाधर्मासाठी वापरात असलेल्या संस्कृतातून उतरलेल्या शब्दांची लोकभाषांना जडण या दोन्ही क्रिया भारतीय भाषापरिसरात घडत आलेल्या आहेत. भाषा या व्यवस्थेत शब्द-बांधणींच्या अनेक घटकांचा संबंध असल्यामुळे, मुख्यतः शब्दांनाच लागू पडणारी उद्भ्रंश-संकल्पना भाषेला जशीच्या तशी लागू करता येणार नाही.

बंगाली लोकभाषेतल्या शब्दाचा उद्भ्रंश संस्कृत ग्रंथात वापरला गेल्यामुळे त्या ग्रंथाच्या मराठी वाचकाद्वारा काहीशा बदललेल्या रूपात मुख्यतः उच्च वर्गाच्या लेखी मराठीत येणे शक्य आहे.

उदा. तर बंगाल हे मराठीतले, 'बांगला' हे बंगालीतले देशनाम आहे. 'गौडबंगाल' सारखा शब्द बोली मराठीत प्रचलित आहे. संस्कृतातले देशनाम 'वंग' हे आहे. मान्य भाषाशास्त्रानुसार सं. 'वंग' वरून मराठीतले 'बंगाल' नाव आले. या प्रक्रियेचा विचार करता येईल.

'वंग'चा अर्थ नेमका काय? त्याचा एक अर्थ 'एक वृक्ष' असा संस्कृत कोशात दिला आहे. त्याच्याशी अगदी जवळचे झाडाचे नाव 'त. वेऽङ्गै, क.बेंग, म्हणजे म. बिब्बा', ज्याच्या फळाचा उपयोग काळे पट्टे ओढण्यासाठी करतात. हा आदिम शब्द आहे. याची एक खूण अशी की तमिळमध्ये लक्षणेने त्याचे नाव असे काळे पट्टे अंगावर असलेल्या 'वाघ' या प्राण्यालाही दिलेले आहे. वंगदेशातल्या सुंदरबनातील वाघ प्रसिद्धच आहेत. म्हणून 'वंग' हा मराठीत आलेला शब्द 'वाघांचा देश' या मूळ अर्थाचा असावा असे म्हणता येईल. म्हणजे संस्कृत शब्दाची उपपत्ती आपल्याला भारतीय भाषांवरून मिळते.

आपल्या मराठी प्रदेशात एके काळी तमिळ भाषा व संस्कृती होती तशी अखिल भारतात?

'मराठी प्रदेश' म्हणजे मराठी बोलणाऱ्यांचा वर्तमानकालीन प्रदेश. 'एके काळी' या प्रयोगाने निर्देशित काळ पुरातत्त्वीय खनितांनी अधिकाधिक मागेमागे जात आहे. मराठी प्रदेशात सिंधू-सरस्वती संस्कृतींशीं समकालीन शेतीसंस्कृती नांदत होती हे आता सिद्ध झाले आहे. सिंधू संस्कृतीचा संबंध तमिळादी दक्षिणी भाषांशी जोडला जातो. सरस्वती संस्कृतीचा संस्कृतशी. संस्कृत व तमिळ यांचाही वेदपूर्व काळापासूनचा संबंध जुळत असल्याचे दिसून येत आहे. यामुळे वर्तमान भाषांची मान्य भाषाशास्त्रातली 'एक-उगमी' उपपत्ती 'एकांतिक' ठरत जाणार आहे. संस्कृतींच्या बाबतीतही तसेच म्हणता येईल. त्यामुळे, प्राचीन काळी अखिल भारतात अनेक भाषा आणि संस्कृती नांदत होत्या असे म्हणावे लागते.

मराठी आणि तमिळ यांच्या संबंधाबद्दल खैरे यांचं प्रतिपादन भरपूर पुराव्यावर आधारलेलं आहे. किंबहुना मराठी संस्कृती आणि तमिळ संस्कृती यांच्या त्यांनी दाखवलेल्या संबंधांनाही भरपूर पुराव्यांचं पाठबळ आहे. मराठी आणि तमिळ यांचे निकटचे संबंध प्रस्थापित करण्यात खैरे यांना बरंच यश प्राप्त झालेलं दिसतं.

पण मराठी भाषा ही 'इतर भारतीय भाषांची प्रातिनिधिक' समजता येईल याचा अधिक खुलासा व्हायला हवा. तमिळचा असर मराठी प्रदेशापुरता सीमित राहिला असेल अशीही शक्यता नाही का? तुलनेनं आणि केवळ तुलनेनंच म्हणायचं तर संस्कृत आणि तमिळ किंवा दक्षिणी भाषा यांचा संबंध आणखी पुराव्यानिशी दाखवला पाहिजे असं वाटतं. मराठी आणि तमिळचे संबंध जितके स्पष्ट दिसतात तितके संस्कृत आणि तमिळ किंवा दक्षिणी यांचे दिसत नाहीत.

मराठी भाषेचे मूळ या पुस्तकात मराठी-तमिळ संबंधांची चर्चा मुख्यत्वाने आली असली तरी या प्रश्नात अंतर्भूत झालेल्या भाषासंबंधांची चर्चाही जागोजागी आली आहे. त्याची उदाहरणे खाली देतो. अवतरणांच्या पुढचे कंसातले अंक त्या पुस्तकातले पृष्ठांक आहेत.

गेली दोनशे वर्षे भाषाकुळांची मांडणी करण्याला अनेक भाषांमधले परस्परसाम्य हा प्रमुख आधार झालेला आहे. "भारतातल्या भाषा सामान्यपणे चार कुळांत विभागल्या गेल्या :

अनुक्रमणिका

भारतार्य, द्रविड, मुंड आणि चीन-तिबेटी. मराठी भाषा भारतार्य कुळातली ठरली" (४). मराठीला अनेक बाबतीत भारतार्य कुळातल्या इतर भाषांची प्रातिनिधिक मानता येते ती ज्या अर्थाने, त्याच अर्थाने तमिळ ही दक्षिणी (द्रविड) भाषाकुळाची प्रतिनिधी होते.

'अंगठा, अंगुली' या शब्दांचे उपपादन तमिळवरून केले आहे. म्हणजे तमिळ ते संस्कृत अशी व्युत्पत्ती जुळते कारण, 'गुजराती, हिंदी वगैरे भाषांतल्या समान शब्दांच्या आधारे याचे मूळ 'अंगुष्ठ, अंगुलि' या संस्कृत शब्दांपर्यंत पोचते" (८) अशी प्रचलित धारणा आहे.

आजवर मान्य असलेल्या उपपत्तीनुसारही दक्षिणी कुळातल्या भाषा आर्यांच्या कथित 'आगमना'पूर्वी भारतभर प्रचारात होत्या. त्यामुळे त्यांचा परिणाम सर्वच भारतीय भाषांवर झाला असला पाहिजे. 'तमिळचा असर' म्हणताना, 'मराठीचा' उद्‌भव संस्कृतातून झाला असला तरी प्रादेशिक निकटतेमुळेच दक्षिणी भाषांचा परिणाम मराठीवर झाला असेल' असे सुचवलेले असते. मराठीपुरते निरखणांचे वावर तमिळपर्यंत पोचवून या संस्कृतमूलक गृहीताचे कच्चेपण दाखवले आहे. या दुहेरी विगमनाने दक्षिणी आणि उत्तरी भाषांच्या संबंधाचा फेरविचार करण्याची पार्श्वभूमी सिद्ध होते.

मराठी भाषेचे मूळ मध्ये 'मराठी भाषेचे घटक हा निरखणांचा पदार्थविषय' केला असल्यामुळे तमिळ-मराठी संबंधांचे पुरावे भरपूर आणि सविस्तर आले आहेत. तरीसुद्धा, आजवर मान्य असलेल्या, मराठी-संस्कृत संबंधांतले कच्चे दुवे दाखवण्यासाठी प्रत्येक प्रकरणात संस्कृत घटकांचा तमिळशी संबंध दाखवलेला आहे. अंगठा, अंगुली यांच्या पुढचाच शब्द अघाडा हा तमिळ 'अक्कर'शी जोडल्यामुळे, 'आघाट' हा बनीव संस्कृत शब्द निरस्त होतो.

"मराठी पडसाद पडछाया यांसारख्या शब्दांतला ड 'सं. प्रति मधल्या र-योगाने मूर्धन्य झालेल्या सं. त-पासून झालेला' ही व्युत्पत्ती विनाकारण वळसेदार आहे. वास्तविक पड या शब्दाला मराठीत जेवढे म्हणून अर्थ आहेत. ते बहुतके सारे दक्षिणी 'पड' या ध्वनींमधून आपल्याला मिळू शकतात." (५) यांसारख्या विवेचनाचे सूत्र संस्कृताच्या संबंधात थोडेसेच पुढे नेले तर 'प्रति' हा दक्षिणी 'पट-पड'चा *उद्‌भ्रंश* आहे असे म्हणता येईल. (लिहिण्यात 'पट', उच्चारात 'पड'). या प्रकारे मांडणी करूनच पुढच्या प्रकरणांत 'विपरीत व्युत्पत्तींवर विचार' आणि 'असंस्कृतातून संस्कृत' या संस्कृतविषयक छेदकंतले विवेचन केले आहे.

मात्र मराठी-तमिळ संबंधांइतक्या तपशिलाने तमिळ-संस्कृत संबंधांचे विवेचन एकसंधपणे झालेले नाही हे खरे आहे. ते करायचे आहे इतकेच या घटकेला म्हणता येईल.

अमरकोशात पाणी-वाचक २७ शब्द आहेत. खैरे यांनी ते शब्द वेगवेगळ्या लोकभाषांतून संस्कृतात आले असावेत असा तर्क केला आहे. अमरकोशाचं अशा तऱ्हेचं अधिक विश्लेषण केलं तर आणखी पुरावा मिळू शकेल काय?

अमरकोशातल्या पाणी-वाचक शब्दसंभारावरून संस्कृत भाषेच्या घडणीची चांगली कल्पना येऊ शकते. पाणी हा पदार्थ इतका जीवनव्यापी आहे की, कोणत्याही समाजाच्या बोलीच्या उदयकालीच त्याचे नामकरण होऊन जीवनाच्या इतर क्षेत्रांत त्याची अर्थांतरे प्रचलित होऊ लागतात. मराठीतल्या पाणी शब्दाला किती वेगवेगळे अर्थ प्राप्त झाले आहेत आणि पाणीचे किती वाक्प्रचार रूढ आहेत याची आठवण केली तर हे लक्षात येईल. एखाद्या मानवसमाजात सहजपणे सिद्ध झालेल्या बोलीत (भाषेत) एकाच वस्तुला इतके समानार्थक शब्द असणार नाहीत.

संस्कृतात पाणी शी समानार्थक मानलेल्या शब्दांचा मेळा आहे त्याचे विवेचन करता येईल.

त्या समार्थ शब्दांतले काही फार थोड्या फरकाने विशिष्ट लोकभाषांमध्ये प्रचलित आहेत. ते संस्कृतातून लोकभाषांत आले म्हणण्यापेक्षा लोकबोलींतून संस्कृतात गेले म्हणणे अधिक बरोबर होईल :

नीर (कन्नड) जल (बंगाली) पानीय (हिंदी, मराठी)

काहींच्या संस्कृत रूपांचे मूळ थोड्या फरकाने प्रचलित लोकबोलींमध्ये दिसून येते :

अम्भ : (कुरुख बोली) अम्म, (माल्तो बोली) अमु - पाणी

(दक्षिणी व्युत्पत्तिकोशात या शब्दाच्या नोंदीपुढे '? तुळा संस्कृत अम्बु-' असे पुरण आहे. यात उघडच संस्कृत शब्दाला प्रथमता दिली आहे. आजही वन्य असलेल्या या जमातींमध्ये हा साहित्यिक संस्कृतातला शब्द पसरला असेल हे कसे मान्य करता येईल? उलट प्रवास मात्र स्वाभाविक वाटतो.)





निसर्गात किंवा संस्कृतीत पाण्याशी निगडित असलेल्या वस्तूंची नावे लक्षणेने किंवा अर्थांतराने पाण्याला लावून काही शब्द आलेले दिसतात. शब्दांचे या प्रकारचे उपयोजन काव्यात होत असते हे आपल्या परिचयाचे आहे. संस्कृत काव्य रचणारांनी आपल्या बोलींमधले पाण्याशी संगत वस्तूंचे शब्द याप्रमाणे उचलून उद्भ्रंश रूपात 'पवित्र' करून टाकले. या मानीवाच्या आधाराने शोध घेतला तर त्या संबद्ध वस्तूंच्या नावांचे शब्द लोकभाषा आणि बोलींमध्ये आढळून येतात. (त - तमिळ, क. - कन्नड, ते. - तेलुगु, म. - मराठी, हिंद. - हिंदी)

अर्ण : त. अरुवु - टेकडीच्या पायथ्याचा झरा, धबधबा; त. अरुवि - नदीचे मुख; (तुळु) अरुवे - बंदर

अम्बु : त. अंबलि (म. आंबील) - पेज; त. अंबि (म. आंबी) - होडी, नाव; दोन्ही शब्द पाण्याशी संबंधित.

क्षीर : त. कसि - झरणे, घामेजणे, मुळुमुळु रडणे (इं. वीप); क. कसि - झरणे, वाहणे, बुरबुर पाऊस

संस्कृतात 'क्षीर' ला 'दूध' असाही अर्थ आहे आणि त्याची संगती फारसी 'शीर' या समार्थ शब्दाशी लावली जाते पाणी हा त्याचा प्रथम-अर्थ नाही हे उघड आहे.

आपः : त. आम्पल् - कमळ

वाः, वारि : त. वार् - वाहणे, थेंबथेंब झरणे, भरून वाहणे; त. वाक्कु - ओतणे

सलिल : त. चेल् (सेल) - वाहणे; क. सेले - झरा, फवारा; ते. सेला - धबधबा

कमल : साहचर्याने पाणी असा अर्थ. त. आम्पल् – कमळ.

मात्र सं. कमल चे मूळ : त. कमळ् - सुगंध देणे; त. कमकम (म. घमघम) - खूप सुगंधी असणे.

पय : त. पेय् - पाऊस (पडणे); म. पाणी पडणे - पाऊस पडणे

कीलाल : त. चिलुचिलु - हलका पाऊस (पडणे). च-क ध्वनीची अदलाबदल इतर अनेक शब्दांत होते.

अमृत : त. अमर्त्तु - स्थिर करणे, (जीवनात) वसवणे. त. अमिळ्त्तु - पाण्यात बुडवणे त. अमुतम् - अमृत, पाणी, पाऊस त. अमिर्त्तम् - अमृत हा शब्द उघडच सं अमृतम् वरून आला.

जीवन : अर्थांतर-शब्द

भुवन, वन : जगण्यासाठी महत्त्व, विस्तार, सुखदायकता इ. समान गुणांच्या वस्तुवाचक शब्दांचा अर्थांतराने उपयोग...

कबंध : त कप्पु - (ढग) पसरणे, झाकणे क. कप्पु - खड्डा

त. कप्पल् - जहाज. सर्व शब्द पाण्याशी संबंधित वस्तूंचे वाचक.

उदक : त. ओऽदम् - ओल, पूर, समुद्र

पाथ : त. पात्ति, क. पाति - पाण्यासाठी आळे

पुष्कर : त. पुकार् (पुहार्) - नदीमुख

सर्वतोमुख : पाण्याच्या वर्णनाचा बनीव शब्द.

तोय : त. तोय् - आंग धुणे, धुणे; हिं. धोना, म. धुणे

शम्बर : इंद्राने मारलेल्या एका असुराचे वेदातले नाव, यास्काने त्याचा एक अर्थ पाणी असा दिला तरी *साहित्यदर्पण* ग्रंथात या शब्दाचा या अर्थी उपयोग निषेधिला आहे. तः चेम्बु - तांबे, पाण्याचे भांडे म. तांब्या, यावरून 'तांब्यातले पाणी' या अर्थी या शब्दाचा उपयोग झाला असावा.

याच पद्धतीने 'पांढरं-रा-री' या अर्थाच्या अमरकोशातील शब्दांचा शोध घेता येतो. हा शब्द त. पाल् - दूध यावरून आला असल्याचे दाखवले आहे (८०). याप्रमाणे विशिष्ट पदार्थांवरून रंगवाचक शब्द आल्याची उदाहरणे इतर भाषांतही आहेत. जसे इं. 'व्हाइट' मूळ 'व्हीट - गहू' यांच्याशी जोडलेले आहे. तसेच ग्रीक 'ल्युकॉस' - पांढरा; 'ल्यूका' - पॉप्लर वृक्ष, ज्याचे हिंदी नाव 'सफेदा' असे आहे. पुढील संगती या दृष्टीने पाहाव्यात :

शुक्ल : ते. चुक्क (सुक्क, सुक्कै) - तारा

शुभ्र : त. चुप्पि - वाळलेली काटकी; चुप्पियम् - कवठ; चिप्पि - शिंपला (सगळ्यांत च = स. श)

शुचि, श्वेत, श्येत : त. चुट्ट (सुट्ट, सुड्ड) - जळणे; चुटर् (चुडर्, सुडर्) - उजेड; म. चूड (ग्रामीण सूड), सुडाळ - चमकदार, तेजस्वी, सुंठ (ग्रा. सुठ) : वाळलेली, पांढरी

विशद : क. बिसुल् - ऊन

पांडर, पांडुर पांडु : पाल् - दूध > पान्र (पांड्र) - दुधी

अवदात (< अव + दै - स्वच्छ करणे) : क. अवुडु - दाणा (त. अविळ् - भाताचे शीत)

गोर : म. गऊ - गाय, गहू, गहू हे मऊ - धान्य आहे. गव्हाचा दाणा गऊच्या मायअंगासारखा दिसतो. वरच्या इं. व्हाइट-व्हीट सारखा हा मेंदवी संबंध दिसतो.

अवलक्ष (वलक्ष) : त. वल्चि (वल्शि) - भरडलेले भात

धवल : म. ढवळा, त. तवळ् - (लाटा) उसळणे. लाटा उसळून ढवळण्याने पाण्यावर बुडबुडे येतात ते पांढरे दिसतात.





अर्जुन, हरिण : त. अरि, अरिचि - भात (तांदुळ)

याप्रमाणे आणखीही शब्दांचा शोध घेता येईल. त्यातून संस्कृत शब्दांची यथार्थ उपपत्ती लाभेल. मान्य धारणा उलट असतात हे ध्यानात घेतले पाहिजे. 'त. तोऽल्. तोक्कु = म. कातडी, सं. त्वक्.' दक्षिणी व्युत्पत्तिकोशात तोऽल् शब्दापुढे 'संस्कृत त्वक् वरून?' अशी नोंद आहे. भाषांच्या घडणीच्या स्वाभाविक तत्त्वावरून आपण त्वक् हा उद्भ्रंश आहे असा निर्णय करून या प्रश्नाचे उत्तर 'नाही. त्वक् तोक्कुवरून' असे देऊ शकतो.

संस्कृत भाषेच्या उत्पत्तिविषयीचं खैरे यांचं मत त्यांच्या एकूण विचारव्यूहात कळीचं आहे. कारण त्यांच्या या मताच्या बळकटीवरच ते जिला 'नवी भारतविद्या' म्हणतात तिची बांधणी अवलंबून आहे. कारण संस्कृत भाषा इथंच तयार झाली हे विधान सत्य ठरलं तरच आर्यांचं आक्रमण, त्यांचं भारतात येण्यापूर्वीचं निवासस्थान, इंडो-युरोपियन भाषेचं कल्पित, आर्यांनी केलेला सिंधु-संस्कृतीचा विध्वंस, आर्य आणि दक्षिणी भाषा यांची दोन भिन्न कुळं इत्यादीविषयीचे प्रस्थापित सिद्धांत शंकास्पद बनतात. म्हणून संस्कृत भाषेच्या निर्मितीविषयीचं खैऱ्यांचं मत अधिक भक्कम पायावर उभं राहणं अवश्य आहे.

संस्कृत भाषा लोकभाषांतून कृत्रिम रीतीनं सिद्ध झाली हे विधान तूर्त तरी 'मानीवा'च्या प्राथमिक पातळीवरचंच गणावं लागेल. अशा कृत्रिम भाषांची उदाहरणं जगात इतरत्र आहेत काय? सांस्कृतिक मानवशास्त्रात काही आधार मिळतात काय?

संस्कृतसारख्या प्राचीन भाषेचा उगम कसा झाला याविषयी प्रतिलोम (तर्कसंगत रीतीने मागेमागे जाणारी) उपपत्तीच मांडावी लागते. ती कितीही सबळ पुराव्यांनी सिद्ध केली तरी तिला मानीव ('अभ्युपगम') असेच म्हणणे विज्ञानाच्या शिस्तीला धरून होईल. प्रचलित इंडो-युरोपियन भाषाकुळाची उपपत्ती सिद्धांत म्हणून मानली जात असली तरी तीही मानीवाच्या स्वरूपाचीच समजली पाहिजे. माहुलकरांच्या लेखनातसुद्धा ती खोडून काढण्याची शक्यता सूचित केली आहे.

वेदांच्या भाषेसंबंधी *ए हिस्टरी ऑफ संस्कृत लिटरेचर* (आर्थर ए मॅक्डोनेल १८९९) या ग्रंथात म्हटले आहे : "वैदिक भाषेला तिच्या अगदी आरंभीच्या अवस्थेतही लोकभाषा म्हणता येणार नाही. त्यापेक्षा, ती पाठक-पुरोहितांच्या वर्गातली एक पिढी दुसरीला देत आलेली, कृत्रिमपणे प्राचीन भासवलेली बोली आहे. याच्या अनेक खुणा ती भाषाच दाखवून देते. त्यातली एक म्हणजे वेगवेगळ्या कालखंडांतली रूपे एकास एक लागून येतात.." (Even in its earliest phase Vedic cannot be regarded a popular tongue but is rather an artificially archaic dialect, handed down from one generation to the other within the class of priestly singers. Of this the language itself supplies several indications. One of them is the employment side by side of forms belonging to different periods....p.16)

जगात अशी इतर उदाहरणे आहेत का - या प्रश्नाला निरखणाच्या आधाराने असे उत्तर देता येईल की, संस्कृतसारखी साहित्यात उपयोजिलेली कोणतीही भाषा कमीअधिक प्रमाणात बनीवच (कृत्रिमच) असते. होमरच्या महाकाव्यांची भाषा ग्रीसमधल्या आणि आसपासच्या प्रदेशातल्या बोलींच्या संयोगाने, अथेन्सआसपासच्या प्रदेशातल्या बोलीतून विकसित झालेली दिसते. आपल्या महाराष्ट्रात महानुभावांनी लिपीपुरती तरी कृत्रिमता त्यांच्या साहित्यात आणली. त्या ग्रंथांचे नित्य वाचन करणारी दोन माणसे एकमेकांत या परिवर्तित वर्णांच्या शब्दांची भाषा बोलू शकली असती असे म्हणता येते.

व्यवहाराच्या पातळीवरील सांकेतिक भाषेचे एक उदाहरण देता येईल. महाराष्ट्रात जनावरांच्या बाजारात दलालांची सांकेतिक 'पारुशी' भाषा चालते तिचा उलगडा मी *भाषा आणि जीवन*५:१/ हिवाळा १९८७ या अंकात 'जोडअसर' या लेखात केला होता. त्यावरून अशा कृत्रिम भाषेच्या घडणीत काय काय युक्त्या सामान्य माणसेसुद्धा वापरू शकतात याची कल्पना येऊ शकते. "पारुशी बोलीतील पुष्कळशा संख्यांच्या नावांचे मूळ अरबी भाषेतल्या शब्दांशी संबंधित दिसते.

"अरबः = चार, सबः = सहा, अशरः = दहा, खम्सः = पाच या अरबी शब्दांवरून अरब, सबई, असर, खम्मस हे सांकेतिक शब्द आल्याचे सरळ दिसते. थलाथः = तीन यावरून 'धला' आला असावा त्यात बोलण्या-ऐकण्यातून जो ध्वनींचा बदल होतो त्याचा परिणाम दिसतो.

"पुन्हा, अरबी संख्याशब्द सगळे जसेच्या तसेच घेतले तर ओळखू येतील म्हणून त्यातही संकेतांचा वापर आहेच. उदा. कफअ = तळहात त्यावरून कप = पाच. हाच संकेत

पंजा = पाच या मराठी शब्दातही आहे. गीरी पंजा = तीन पंजे म्हणजे पंधरा. याला आधार *ऐतिहासिक शब्दकोश* (य.न. केळकर १९६२) यातील 'गिरे = *तीन* अंगुलांची लांबी'. बोलीची गुप्तता वाढवण्यासाठी तीन या अर्थाचा 'धला' शब्द असतानाही, गीरी हा वेगळा संकेत घेतला.

"संस्कृतातला संकेतही रीखी = सात यात आला आहे. रीखी म्हणजे ऋषी. सप्तर्षींच्या तारापुंजावरून संस्कृतातही सात या संख्येसाठी ऋषी, मुनि हे शब्द वापरतात. माणसाचे डोळे दोन म्हणून 'नेत्र'ने संस्कृतात दोन ही संख्या दाखवतात. तसेच हातही दोनच असतात. हाताला अरबीत 'यदा' म्हणतात. म्हणून पारुशी भाषेत याज = दोन असा संकेत आला.

"अकरा ला 'एकी असर' म्हणताना 'एक' जसाच्या तसा वापरला (एकी असर = एक अधिक दहा). पण 'एक' साठी मात्र 'कईल = माप, प्रमाण' हा अरबी शब्द घेतला. 'ऩऊ'साठी 'उन्नी' शब्द घेतला. त्यात उणे हा मराठी शब्दसंकेत आहेच (एक-उणा-वीस उ एकोणवीस असतो तसा). पण त्या साऱ्याच्या मुळाशी दक्षिणी भाषांमधला 'उण् = खाणे' (उणे करणे) हा बीजशब्द आहे. त्याचप्रमाणे 'ठोकन = हजार' याच्या मुळाशी 'तोक्क = समुदाय' असा दक्षिणी बीजशब्द असावा. पन्नास ला 'अर्धा ऐवज' म्हटले त्यात शंभर ला 'ऐवज' हा डबोले' सारखा शब्द योजला. पण 'शंभर'ला 'शिकारा' म्हणताना 'शेकडा'चीच आठवण होती. 'खुराड, खु' हे शब्द खुरटे करणे, उणे करणे' या अर्थाचे.

"पारुशी बोलीत 'गौरी, गाफा' यांचे अर्थ 'तीन व चार (विसा)' असे दिसतात. (गीरी = तीन विसा = ६०; गाफा = चार विसा = ८०). त्यांचा उपयोग करून इतर संख्याशब्द बनवताना मात्र गणिती तर्काशी मुद्दाम थोडी धरसोड केली आहे : गीरी असर = ३ *अधिक* १०; गीरी पंजा = ३ *गुणिले* ५; गाफा असर = ४ *अधिक* १०. म्हणजे गाफा किंवा गीरी यांच्यापुरतेच विसा किंवा खंडी हे दशकासारखे एकक धरले आहे. म्हणून मग ' साडे गीरी = साडेतीन विसा = ७०; साडे गाफा = साडेचार विसा = ९०; सवा गाफा = सव्वाचार विसा = ९०; पावने गाफा = पावणेचार विसा = ७५.

"दोनशे ला 'याज शिकाऱ्या' म्हणून वर 'डुबरा' असा दुसरा शब्दही योजला आहे. त्याच्यामागे थोडा लांबट संकेत दिसतो. डुबर असा शब्द पोक या अर्थाने गावरान बोलण्यात येतो. त्याचे अरबी मूळ 'दुब्र = पाठ'. पाठ म्हणजे *दुसरी* बाजू. या अर्थाने तिचा 'दुसरा शेकडा किंवा दोन शे' या संख्येशी संबंध जोडला.

"संख्या सोडून इतर जे शब्द किंवा पदे या बोलीतून वेचून दिली आहेत. त्यांच्यांतही अनेक प्रमाणभाषांचे मिश्रण दिसते. 'अर्धे अर्धे (बरोबर)' या अर्थी 'राईट' हा इंग्रजी शब्दसुद्धा तिच्यात आहे. 'थंग' (दक्षिणी 'तुंगु') म्हणजे 'थांब', तर 'ठंगेरी' म्हणजे 'थांबणारी मुले'. या शब्दांमध्ये जसा वर्णबदल दिसतो तसाच इतरही शब्दांमध्ये करून संकेतशब्द सहज ओळखू येऊ नये याची कसोशी केली जाते. बोलभाषेत आणखीही बदल होत असतातच.

"पारुशी बोली मुख्यतः संख्या गुप्त ठेवण्यासाठी बनवली गेली. तिच्यातले पुष्कळ संख्याशब्द अरबी आहेत. ते मुसलमानी अंमलातील *फारसी*वरून आले असणार. ही फारसी जनावरे विकायला आलेल्या सामान्य मराठी शेतकऱ्याला अनोळखीच होती. पूर्वी कन्नड किंवा कानडी भाषा मऱ्हाटी माणसाला अशीच अनोळखी असायची. त्यामुळे 'कानडे' म्हणजे अनोळखी असे ज्ञानेश्वरीतही म्हटले गेले. त्याचप्रमाणे फ़ारशी म्हणजे अनोळखी असा जो अर्थ झाला असेल त्यावरून या दलाली बोलीचे 'पारुशी' हे नाव पडले असावे. पारोशेपणाचा असंबद्ध आभास निर्माण करून दलालांनी बोलीचे नावही गूढ करून टाकले."

या बोलीत "जोड असर' म्हणजे बारा. त्या दोन शब्दांचे मराठी-हिंदी अर्थ घेऊन समारोप असा केला होता : "तसे पाहिले तर अनेक प्रकारचे प्रभाव ('जोड असर') तिच्यावर पडत असल्यामुळे प्रत्येकच बोली आणि भाषा या अर्थाने 'जोड असर'ची म्हणता येईल. मग ती 'पारुशी' मराठी असो की सोवळ्यातली संस्कृत."

यातल्या शेवटच्या वाक्यात संमत विचारानुसार संस्कृतच्या घडणीची प्रक्रिया सूचित केली होती. 'रीखी'सारखा शब्द पारुशी बोलीत येतो यावरून लोकभाषांमधल्या संस्कृत शब्दांच्या चलनाची प्रक्रियाही समजू शकते.

एकूण सारांश असा की, लोकभाषांमधल्या शब्दांच्या उद्भ्रंशाच्या प्रक्रियेने (अपभ्रंशाच्या उलट रीतीने) संस्कृत भाषेचा शब्दसंग्रह झाला. या ठिकाणी एक प्रश्न निर्माण होतो. अनेक लोकसमूह भारतात नांदत होते आणि त्यांचे त्यांचे पुरोहित असणार. प्रत्येक समूहाची 'देवभाषा' निराळी असणार. त्या सर्वांची मिळून एक भाषा कशी तयार झाली?





संमत विचाराच्या आधाराने होण्यासारख्या पुढील संशोधनाचा हा विषय होऊ शकेल. भारतातल्या लोकभाषांतूनच संस्कृत विकसित झाली हे मानीत धरून उपलब्ध प्राचीनतम वेदसाहित्याचे या दृष्टीने संशोधन करता येईल.

वेद, माया, लोपामुद्रा यांसारख्या खास वैदिक शब्दांचा तमिळ शब्दांशी संबंध संमत लेखनात दाखवून दिला आहे.

वेदमंत्र रचणारे ऋषी अनेक होते. त्यांच्या रचना एकत्र करून वेदाची संहिता सिद्ध झाली. एकेका ऋषीच्या किंवा एकेका देवतेच्या मंत्रांमधील शब्दांची विश्लेषणे केली तर त्यांचा विशिष्ट लोकभाषांतल्या शब्दांशी काही संबंध लागतो का हे पाहता येईल.

वेदातला 'आ + ई' हा सोपसर्ग धातू 'एऽय्' या तमिळ शब्दाचे (धातूचे) विश्लेषित रूप आहे. म. निघणे याचे मूळ सं. 'निर् + गम्' या उपसर्गयुक्त धातूवरून दिले जाते. त. 'नीक्कु' = हलवणे. दूर करणे. यांसारख्या उदाहरणांवरून पुढे जाता अठरापैकी निम्म्याहून अधिक उपसर्गांची बीजे तमिळवरून प्राप्त होतात. तमिळ 'तु, त्तु' अन्ती येणारी रूपे संस्कृत 'त्वा' - अन्त रूपांच्या अर्थाचीच असतात. यासारख्या अनेक साम्यांवरून आणि तमिळ ही भारतातली सर्वांत प्राचीन संस्कृतेतर भाषा या भाषाशास्त्रीय मान्यतेवरून देववाणीच्या उगमाचा शोध सुरू करता येईल.

त्या त्या ठिकाणच्या पुरोहितांनी प्रादेशिक देवभाषा निर्माण केल्या असतील किंवा सामान्यजनांच्या बोलीतच देवधर्म चालवले असतील. तमिळ भाषकांमध्ये पुरोहितांचा खास वर्ग होता असे सिद्ध झाले (किंवा झाले असले) तर, तमिळभाषी पुरोहितांनी पुढचे पाऊल टाकून अधिक संस्कारित (संस्कृत) भाषा घडवली असे म्हणता येईल. वास्तवात, अनेक प्रदेशांतल्या भाषांनी आणि भाषकांनी संस्कृतच्या घडणीला हातभार लावला असावा. या प्रक्रियेला काळ बराच लागला असेल. त्यामुळे वेदरचनेचा काळ सध्या मान्य असलेल्या इ.स.पू. १५०० या काळाच्या खूपच मागे न्यावा लागेल.

कोणतीही भाषा ही एक चिन्हव्यवस्था असते. ही चिन्हव्यवस्था निर्माण करण्याची शक्ती एकूणच मानवांच्या मेंदूत असते. आदिमांच्या बोलींमधली चिन्हव्यवस्था त्यांच्यातल्याच आधीच्या पिढ्यांनी बनवीत आणलेली असते. जीवनव्यवहाराला जरूर ती सर्व चिन्हे शब्दरूपात प्रत्येक पिढीला उपलब्ध असतात. ती पिढी नव्या वस्तूंची किंवा संकल्पनांची भर आपल्या संस्कृतीत घालते तेव्हा नवी शब्द-चिन्हेही बनवून समाजात रूढ करते. साहित्यासारख्या अभिव्यक्तीसाठी प्रचलित बोलीतल्या चिन्हांचीच व्यवस्था सामान्यतः स्वीकारली जाते. तरी जुन्या चिन्हांवर नवे अर्थ चढवणे, नव्या अर्थाची नवी चिन्हे घडवणे या क्रियाही होतच असतात. साहित्यासाठी म्हणून काही गणमात्रांचे, यमकांचे वगैरे नियमही लागू केले जातात. या अर्थाने प्रत्येक साहित्यभाषा बनीव किंवा कृत्रिम असते. तशी संस्कृतही बनीव होती हे म्हणण्याला कुणाचा विरोध असू नये. परंपरागत विचारानुसार, ती बनीव असली तरी संस्कृतच्याच आद्य रूपातून बनवलेली असणार. संमतविचाराने संस्कृतच्या त्या आद्य रूपाच्याही पाठीमागे जाता, त्या काळच्या भारतातल्याच अनेक बोली आढळतील. प्रचलित भाषाशास्त्रात त्यांच्या जागी *एका* कल्पित भारत-युरोपीय भाषेची स्थापना झालेली आहे.) वर दिलेल्या अमरकोशातल्या उदाहरणांवरून आणि जनावरांच्या दलालांच्या बोलीवरून, विविध भाषांमधल्या शब्दचिन्हांची योजना बनीव बोलीत कशी केली जाते याची कल्पना येईल. दलालांची बोली केवळ मुखी व्यवहारातून रुजली आणि वाढली. अनेक भाषांतले शब्द त्यांनी ठिकठिकाणच्या बाजारांमधूनच उचलले. व्यापाराच्या भाषेला जसा बाजारांचा तसा देवधर्माच्या भाषेला यज्ञमंडपांचा आणि तीर्थक्षेत्रांचा आश्रय लाभला. वाराणशीसारखी क्षेत्रे किमान तीन हजार वर्षांपासून भारतीयांना आकर्षित आली आहेत. तिथल्या यात्रेतून किंवा गुरुगृहातून आपापल्या मुलखाला जाणारे देवधर्माचे भटजी-भगत या छांदस (झाकलेल्या) भाषेचे पाईक होऊन देवधर्मासाठी आपल्या समाजात तिचा व्यवहार करू लागत असे म्हणता येईल. त्यांच्यांतली अधिक बुद्धिमान माणसे त्या (संस्कृत) भाषेत नवी रचनाही करू शकत होती. याच प्रकाराने ती विद्वानांची भाषा होत गेली असे म्हणता येईल.

वेद हे लोकगीतांचेच संग्रह आहेत या म्हणण्याला *वेदातली गाणी* या पुस्तिकेचा पुरावा पुरेसा नाही. ऋग्वेदातल्या इतर सूक्तांचं, इतर वेदांचं काय?

ऋग्वेदातल्या इतर सूक्तांच्या स्वरूपाची त्रयस्थ कल्पना येण्यासाठी विनोबांच्या *ऋग्वेदसार* ग्रंथातील पहिल्या मंडलातले विविध देवतांचे मंत्र डॉ. मेहेंदळे यांनी केलेल्या अनुवादरूपात पाहता येतील (अनुवादक म.अ. मेहेंदळे, वैदिक संशोधन





मंडळ, १९८२). विनोबांनी काही ते लोकसाहित्याच्या दृष्टीने निवडलेले नाहीत. तरी त्यांच्यात लोकतत्त्व कसे दिसते ते पुढच्या प्रत्येक उताऱ्याच्या शेवटी सांगितले आहे.

१.४.१. पुष्कळ दूध देणाऱ्या गायीला जसे दूध काढण्यासाठी तसे अनेक रूपे धारण करणाऱ्या (इन्द्राला), साहाय्यासाठी आम्ही रोज बोलावतो. – गोपालक शेतकऱ्याची प्रतिमासृष्टी.

१.२४.१० ही नक्षत्रे, जी उंच (आकाशात) ठेवली आहेत, ती रात्री दिसली, (आता) दिवसा कुठे गेली? (देवता वरुण). – साधीभोळी कल्पनासृष्टी.

१.२५.४ पक्षी जसे घरट्यांकडे तसे माझे नाना (प्रकारचे) विचार सुस्थितीची प्रतीक्षा करीत दूर (तुझ्याकडे) उडून येतात. (देवता वरुण). – निसर्गाशी जवळचे नाते.

१.२५.१६ गायी जशा कुरणाकडे तशा माझ्या मती दूरचे पाहणाऱ्या (वरुणाकडे जाण्याची) इच्छा बाळगीत दूर जात आहेत. (देवता वरुण). – शेतकरी जीवनाचा उद्‌गार.

१.२६.३ कारण पिता पुत्रासाठी, नातलग नातलगासाठी, निवड करण्यास योग्य मित्र मित्रासाठी याग करतो. (देवता अग्नि). – गावरान देवभक्ती.

१.२८.५ हे उखळा, घराघरांतून (सोम कुटण्यासाठी) जेव्हा तुझा उपयोग केला जातो (तेव्हा तू आवाज काढतोस). त्या सर्वांपेक्षा जास्त तेजस्वी आवाज – जय मिळविणाऱ्या दुन्दुभीसारखा – तू इथे (आमच्या यज्ञात) काढ. – घरगुती साधनांना देवत्व.

१.३५.१ प्रथम मी अग्नीचे आवाहन सुस्थिती मिळावी म्हणून करतो; (नंतर) मित्र व वरुण यांचे आवाहन रक्षणासाठी करतो; सर्व जगाला विश्रान्ती देणाऱ्या रात्रीचे आवाहन मी करतो; (आणि अखेर) देव सवित्याचे आवाहन त्याने रक्षण करावे म्हणून करतो. – गोंधळातल्या आवतण्यासारखे अनेक देवांना आवाहन.

१.३७.१३ हे पूषन्, जो दुष्ट अहितकर लांडगा आम्हाला धमकावतो त्याला आमच्या वाटेतून तू नष्ट कर. (पूषा, जो लांडगा दुष्ट, खाष्ट आम्हां सतावतो। वाटेतून पिटाळ तो। – *वेदातली गाणी*)

१.५०.१२ शुकपक्षी आणि रोपणाका (सारिका) यांच्यात आम्ही माझा पिवळटपणा ठेवतो. (देवता सूर्य). – काविळीसारख्या विकारावरची ही प्रार्थना असावी. साप चावलेल्या जागी कोंबडीचे बूड लावून विष शोषून घेण्याचा उपाय खेड्यापाड्यांत करतात. तशी उपचारयोजना.

१.९०.८ आमच्यासाठी वृक्षांचा पती मधाने पूर्ण (असो), सूर्य मधाने पूर्ण असो, गायी आमच्यासाठी मधुर होवोत. (देवता विश्वेदेव). – प्राथमिक सुखांची आस.

१.१०५.१८ लाल वर्णाच्या लांडग्याने मला एकदा रस्त्याने जाताना पाहिले. (बसून बसून) बरगड्या दुखू लागल्यावर सुतार (जसा उभा राहतो) तसा तो मला पाहून वर मान करीत आहे. (देवता विश्वेदेव). – शेतीसंस्कृतीतल्या कारागिरांची बूज.

१.१५५.६ चार वेळा नव्वद (तीनशे साठ) नावे घेऊन (सतत) फिरणाऱ्या चक्राप्रमाणे त्याने (दिवस व रात्रीच्या) जोड्यांना फिरायला लावले आहे. (देवता विष्णु). – विश्वावर रोजच्या ओळखीच्या वस्तूचे अर्थांतरण.

१.१६४.३१ (तिकडून) इकडे व (इकडून) तिकडे विश्रांती न घेता रस्त्यांनी फिरणाऱ्या गुराख्याला (सूर्याला) मी पाहिले. – परिसराला जुळणारे देवाचे मानवीकरण.

१.१९०.६ चांगल्या कुरणाकडे जाणाऱ्या मार्गाकडे जसे आनंदाने जावेसे वाटते तसा अत्यंत प्रसन्न झालेला मित्र जसा अडवण्यास कठीण तसा, (बृहस्पती आहे). – रांगड्या भावनांचा बहिष्कार.

कालक्रमाच्या दृष्टीने पहिले आणि दहावे ही मंडले नंतरची मानली जातात. म्हणजे त्यांतली संस्कृत भाषा लोकभाषांपासून आणखी दूर गेलेली होती. त्यांच्यात लोकजीवनाचे प्रतिबिंब इतके असले तर पूर्वकालीन मंत्रांमध्ये ते आणखी गाढ असणार.

इतर वेदांचे काय? अथर्ववेद हा ऋग्वेदाच्या मानाने अडाण्या विधिविधानांचा मानला जातो. म्हणजेच संस्कृतीच्या शिडीवर अभिजनांपेक्षा खालच्या पायरीवरच्या लोकांचे मन त्यात प्रकटले आहे. त्यामुळे तो लोकसाहित्याला जास्तीच जवळचा होतो.

यजुर्वेदात वैदिक आर्यांची खास यज्ञपद्धती वर्णिली आहे. या पद्धतीचे कर्मकांड डॉ. चिं.ग. काशीकर यांच्या *श्रौतधर्माची स्वरूपचिकित्सा* (पुणे विद्यापीठ १९७७) या ग्रंथात सविस्तर आले आहे. त्यातले काही वानगीदाखल उल्लेख अगदी आजकालच्या बहुजनांच्या आचारांशी किती जुळते आहेत ते पाहण्यासारखे आहे :

अनुक्रमणिका

"उपवास केला असता प्रतिकूल शक्तींना अन्नाच्या द्वारे शरीरात प्रवेश करण्यास अवसर मिळणार नाही अशी कल्पना होती (२०७).

एखादा विधि पार पाडल्यानंतर मागे न पाहता परत यावे असे अनेक प्रसंगी सांगितले आहे.... पितृमेघात प्रेताचा दाहसंस्कार झाल्यानंतर मागे न पाहता गावात परत येण्याला सांगितले आहे. मागे पाहिल्यास मृत्यू पाठोपाठ येईल अशी कल्पना आहे (२०८).

दर्शपूर्णमासेष्टीत बर्हि (दर्भ) कापण्यासाठी न्यावयाचा कोयता अग्नीवर तापविला जातो.. पुरोडाश तयार करण्यासाठी भात कांडल्यानंतर अध्वर्यु कुटरूने किंवा शम्याने पाट्यावर आणि वरवंट्यावर तीनदा ठोके मारून आवाज करतो (२१०).

मेघ पाऊस आणतात आणि ते काळे असतात म्हणून 'कारीरी' इष्टीत यजमानाने काळे वस्त्र नेसावयाचे आणि काळ्या काठाचे उत्तरीय पांघरावयाचे असते. काळा घोडा काळ्या दाव्याने बांधून ठेवलेला असतो (२१३).

वाजसनेयात रथांची शर्यत असते. ती यजमान जिंकतो (२१४). अश्वमेधात महिषी (राजाची ज्येष्ठ पत्नी) मृत अश्वाशेजारी निजते. महाव्रतात ब्रह्मचारी आणि पुंश्चली व मागध आणि पुंश्चली यांच्या मैथुनाचा विधि सांगितला आहे (२१४)

यजमानाला पशुधन हवे असेल तर उतू जाणाऱ्या दुधावर पाणी टाकावे (२२२)

यजुर्वेदाच्या शुक्ल आणि कृष्ण अशा दोन शाखा आहेत आणि संहितेला 'तैत्तिरीय' असे उपपद आहे. तित्तिर पक्ष्यावरून आलेल्या या उपपदाची अद्‌भुताने भरलेली पुराणकथा *विष्णुपुराण* आणि *भागवत पुराणात* आली आहे. तिच्या आकलनासाठी शोध घेतला तर लोकतत्त्वाचा भरपूर आढळ त्यात होतो. थोडक्यात सांगायचे तर, हिमालय आणि विंध्य यांच्या मधल्या प्रदेशात शुक्ल यजुर्वेदीयांची वस्ती आहे आणि त्याच मुलखात गालावर *पांढरा ठिपका* असलेल्या तित्तिरांच्या जातीचीही वस्ती आहे. विंध्याच्या दक्षिणेला कृष्णा नदीकाठच्या प्रदेशात कृष्णयजुर्वेदी राहतात आणि त्याच मुलखात, शेपटीच्या पंखावर *काळा ठिपका* असणारी तित्तिरांची जातही राहते. ते संबंध निवळ योगायोगाने आले नसावेत. तित्तिरांवर जगणाऱ्या पारध्यांसारख्या जाती अजून आहेत. तशाच काही प्राचीन जमातींचा तित्तिरांच्या जातींशी देवकासारखा विधिनिषेधात्मक संबंध असल्याची कल्पना आपण करू शकतो. रुद्राणां तित्तिरिः – असा याच संहितेला उल्लेख आहे त्यावरून रुद्र देवतेचा तित्तिराशी संबंध जोडलेला दिसून येतो.

प्राकृत भाषाही कृत्रिम हे मत तर या क्षणी तरी केवळ अधांतरी अनुमानाच्या स्वरूपाचं वाटतं.

प्रथमच आपण हे लक्षात घेतले पाहिजे की प्राकृत भाषा आपल्याला केवळ साहित्याच्या रूपातच उपलब्ध आहेत. वेदसाहित्य हे घोकले जात असल्यामुळे त्याला मुखीपणाचा काही आधार होता तेवढाही प्राकृत भाषांमधल्या साहित्याला दिसत नाही. साहित्यभाषेची अंगभूत कृत्रिमता असते ती प्राकृत भाषांच्या बाबतीत लागू पडतेच. त्याच्याही पुढे जाऊन त्या भाषांची जडणघडण कृत्रिमपणे झाली अशी मते प्रचलित भारतविद्येच्या समर्थक अशा काही अभ्यासकांनीच व्यक्त केलेली आहेत. उदाहरणार्थ पुढील उतारा पहावा :

"दुसऱ्या महत्त्वाच्या प्राकृत भाषा म्हणजे मुळात सध्याच्या उत्तर प्रदेशाच्या पश्चिम भागात बोलली जाणारी शौरसेनी, आणि वायव्य दखनमध्ये बोलली जाणारी माहाराष्ट्री. शौरसेनी नाटकांत खास करून वापरली जाई, बायकांच्या आणि खालच्या वर्गातल्या बुजुर्गांच्या भाषणात. माहाराष्ट्री साहित्यभाषा होती, ती भाव-गाण्यांसाठी विशेष कविप्रिय होती. थोड्या कमी महत्त्वाच्या इतर अनेक प्राकृता होत्या. गुप्तांच्या काळापावेतो प्राकृता प्रमाणित झाल्या होत्या आणि आपले स्थानिकपण हरवून बसल्या होत्या. त्यांना मागे टाकून लोकभाषा विकासल्या होत्या. पाणिनीने जे संस्कृतसाठी केले ते इतरांनी प्राकृतांसाठी केले आणि प्रत्यक्ष बोलण्यातल्या भाषांशी त्यांचा फारच थोडा सारखेपणा राहू लागला. रूढीनुसार प्राकृतांना वेठीस धरणारे नाटककार आधी संस्कृतात विचार करीत आणि मग व्याकरणकारांनी एका भाषेतून दुसरीत रूपांतर करण्यासाठी घालून दिलेले नियम यांत्रिकपणे लावून प्राकृत संवाद पाडीत." (Other important Prakrits were spoken originally in the western part of modern Uttar Pradesh, and माहाराष्ट्री spoken in the north-western Deccan. शौरसेनी was particularly used in drama, for the speech of women and respectable people of lower orders. माहाराष्ट्री

अनुक्रमणिका

was a literary language, especially popular for lyrical song. There were several other प्राकृत of lesser importance. By the time of the Guptas they प्राकृतs were standardized and had lost their local character. The vernaculars had already developed beyond them. What पाणिनित did for Sanskrit others did for the प्राकृतs and they began to bear little resemblance to the languages actually spoken. Dramatists, employing various प्राकृतs by convention, thought first in Sanskrit, and produced their प्राकृत passages by following mechanically the rules for conversion from one language to another as laid down by the grammarians -- p. 394. *The Wonder That Was India* - A.L. Basham 1967).

आजच्या दक्षिणी भाषांमध्येही साठ ते सत्तर टक्के शब्द संस्कृत तत्सम किंवा तद्‌भव आहेत असे म्हटले जाते. दक्षिणी धरून इतर लोकभाषांमधून संस्कृत भाषा तयार झाली, ती देशभर विस्तारली आणि तिचा प्रभाव इतर भाषांप्रमाणेच दक्षिणी भाषांवर पडला अशी ही वर्तुळाकार प्रक्रिया आहे काय?

या प्रश्नाच्या पाठीमागे भारतीय भाषांची उत्तरी आणि दक्षिणी कुळविभागणी आहे. संस्कृतसह सर्व भारतीय भाषांचा एकत्रित विचार केला तर या टक्केवारीचे वेगळे निदान करता येईल.

तुलनेसाठी मराठीचे उदाहरण घेता येईल. मराठीतले नव्वद टक्क्यांहून अधिक शब्द संस्कृत तत्सम-तद्‌भव मानले जातात. याचा अर्थ असा असतो की, प्रमाण मराठीच्या शब्दकोशात किंवा व्युत्पत्तिकोशात आलेल्या बहुतेक शब्दांचे काही ना काही संस्कृत 'मूळ रूप' त्यात नोंदलेले असते. मुळाशी जाऊन शोध घेतला तर त्यातल्या अनेक तत्सम-तद्‌भवांच्या जागी दक्षिणी आणि इतर लोकभाषांतल्या शब्दांची नोंद करावी लागेल. संस्कृत ही धर्मकृत्यांची आणि विद्वत्तेची भाषा असल्यामुळे, लोकभाषा लोकवाङ्‌मयातून साहित्यनिर्मितीच्या पायरीवर चढल्या तेव्हा साहजिकच संस्कृत शब्द लोकभाषांच्या कोशात आले. हे संस्कृत शब्द अगदी आरंभी लोकभाषातले असले तरी संस्कृत साहित्यात त्यांच्यावर अनेक संस्कार झालेले असल्यामुळे ती त्यांची मुळे सहज दिसत नव्हती. त्यामुळे लोकभाषेतले शब्द आणि संस्कृत (तत्सम किंवा तद्‌भव) शब्द असे द्वैत भाषाशास्त्रात रूढ झाले. लोकभाषांतुन संस्कृतात आणि संस्कृतातून परत लोकभाषांत असे हे एका त्रिज्येचे नियमित वर्तुळ नाही. ध्वनिबदल आणि अर्थबदल यांच्याबरोबर अठरांपैकी एक दोन किंवा तीनसुद्धा उपसर्ग लावून बनवलेली नव्या ध्वनींची आणि अर्थांची शब्दरूपे या वर्तुळात अनेक चढउताराची वाकणे दाखवतात. साध्वीच्या जटांमधला गुंताडा सोडवण्यासारखेच हे विश्लेषण जटिल होऊन बसते.

मिथ्यमीमांसा आणि संमत दृष्टिकोन यांचा संबंध नीट लक्षात येत नाही. मिथ्यांमधली नाव तमिळादी दक्षिणी भाषांमधून आली तरच त्या मिथ्यांचा उलगडा होतो असे नाही. याचा अर्थ मिथ्यमीमांसा संमत दृष्टिकोनावाचून स्वतंत्र रीत्या उभी राहू शकते. काही कोडी तिच्यामधून उलगडणार नाहीत एवढंच. खैरे यांनीच शं.बा. दीक्षितांनी उलगडलेल्या एका मिथ्याचं उदाहरण दिलं आहे.

गोचरावर मिथ्ये बसवणाऱ्या अनक्षर आदिम समाजांच्या कथांना खऱ्या अर्थाने 'मिथ्यकथा' म्हणता येते. भारतीय परिसरात वेदपूर्व बोलींचे समाज आणि वेदोत्तर संस्कृतच्या बरोबरीने चालत आलेल्या लोकबोलींचे समाज यांच्यात ज्या मिथ्यकथा आणि लोककथा प्रचलित होत्या त्यांची संस्कृत पुराणकथा-रूपांतरे वेगवेगळ्या लोकभाषी पण संस्कृत जाणणाऱ्या कवींनी केली. मूळ मिथ्यकथा-लोककथांवर त्या कवींनी स्वतःची साहित्यिक-सामाजिक पुटे चढवली, आंतरभाषिक शब्दश्लेष केले. आपल्याला इष्ट ते तत्त्व किंवा नीती सांगण्यासाठी मनःपूत बदल केले... आणि हे सारे होऊन यातल्या पुष्कळ पुराणकथा साऱ्या भारतात थोड्याफार फरकाने विविध लोकसमाजांत चलनात राहिल्या.

हा सगळा काला होऊन जे रसायन तयार झाले त्याचे विश्लेषण करायचे झाले तर 'संमत' सारख्या विचारांची कास धरणे जरूरच आहे. याचमुळे पाश्चात्य संशोधकांनी होमरच्या (दोन हजार वर्षे सामाजिक चलनातुन गेलेल्या) पुराणकथांवरून, प्रशांत महासागरातल्या विविधभाषक बेटांतल्या समाजाच्या किंवा मूळ-अमेरिकनांच्या कथांवरून काढलेल्या तत्त्वी भारतीय पुराण-कथांच्या आकलनाला जशाच्या तशा उपयोगी पडत नाहीत.

शं.बा. दीक्षितांनी रोहिणी नक्षत्र, मृग नक्षत्र आणि व्याधाचा तारा या सर्वांच्या खगोलातील स्थितींचा विचार करून प्रजापतिकथेचे स्पष्टीकरण दिले. ते किंवा टिळकांचे त्याच खगोलस्थितीचे अगदीच वेगळे अर्थन ऐतरेय ब्राह्मणातील कथेच्या संस्कृत शब्दरूपावर आधारलेले आहे. याच खगोलस्थितीच्या गोचरावर वेगवेगळी मिथ्ये कल्पिल्यामुळे वेगळ्या कथा रचल्या गेल्या आणि त्यांच्या संस्कृत पुराणकथाही झाल्या. उदा., पंचवटीत रामाने *कांचनमृगा*ला मारले, एकलव्य नामक *निषादा*ने ('व्याधा'ने) सात बाण सोडले, पांडूने *मृग*रूपाने रत झालेल्या ऋषीवर बाण सोडला, भरत राजाने गाभण *हरिणी*वर बाण सोडला... अशा कथांचे *आकलन* संमत दृष्टिकोनातूनच होऊ शकते. त्यात विविध भाषांतल्या शब्दांची मदत होतेच, पण मुख्यतः 'अनेक समाजांमध्ये संस्कृत पुराणकथांची वेगळी रूपे दिसतात' असे म्हणण्यामागे संस्कृत पुराणकथांना मूलस्थान दिले आहे. त्याचा वस्तुनिष्ठ फेरविचार शक्य होतो. अनेक समाजांच्या लोककथादिकांतून संस्कृत पुराणकथांच्या रचनेची मूळ सामुग्री प्राप्त झाली असे त्यावरून म्हणता येते.

काही संस्कृत शब्दांची मूळ रूपं तमिळमध्ये आहेत, संस्कृत वाङ्मयातल्या काही मिथ्यांचाही उलगडा दक्षिणी शब्दांमुळे होतो असं खैरे यांनी दाखवलं आहे. अशा उदाहरणांमध्ये खूपच भर पडायला हवी असं वाटतं. मिथ्यकथांची जी उदाहरणं दिली आहेत त्यांतल्या व्यक्तींची किंवा वस्तूंची नावं संस्कृत आहेत. उदा., बृहस्पती, मृग, मीन, रोहिणी, धनु, कन्या इत्यादी. याचा अर्थ या कथा सामान्य लोकांनी तयार केल्या असा नसून त्या संस्कृत जाणणारांनी म्हणजे पुरोहित वर्गानं तयार केल्या असा होत नाही का?

केवळ संस्कृत भाषेत आहेत म्हणून सगळ्या पुराणकथा आर्यांच्या असे जे गृहीत भारतविद्येत ठाण मांडून बसले आहे त्याचा परिहार करण्याइतक्या पुराणकथांमधले शब्दसंबंध आजवर दाखवून झाले आहेत.

मात्र, आधीच्या उत्तरात सांगितल्याप्रमाणे केवळ काही शब्दांच्या देवघेवीचे तत्त्व लावून पुराणकथांचे आकलन, मिथ्यकथांचा विचार किंवा मिथ्यांचा मागोवा पूर्ण होत नाही.

महाभारतातल्या सत्यवतीच्या तीनचार प्रकारच्या जन्मकथेत दोनतीन श्लोकांत पाडव्याच्या सणाची उगमकथा आली आहे. तिच्यात गुढीवर 'पिटक' म्हणजे टोपली चढवण्याचा आणि चालत्या वर्षाच्या अखेरीस सारे जुनेपाने काढून टाकण्याच्या प्रथेचा उल्लेख आला आहे. कळीचा शब्द दक्षिणीतला, गुढीची चाल आंध्र-महाराष्ट्रातली आणि जुनेपाने काढण्याची चाल केरळातली. हा इन्द्रोत्सव म्हटला आहे त्याचा खुलासा भरताच्या नाट्यशास्त्रातून लागतो. असा हा सरमिसळ मामला आहे. बरे ज्या उपरिचर राजाचे बीज सत्यवतीचे कारक. त्याला वसु असे आणखी एक नाव आधीच दिलेले आहे. आणि ज्या महाभारताच्या कर्त्याची जन्मकथा सांगायची आहे त्याच्या नावाचा संबंध 'मत्स्य आणि कन्या' ही ज्योतिषविज्ञानात नावे दिलेल्या राशींना म्हणजे नक्षत्रपुंजांना जोडणाऱ्या 'सूर्यमालेच्या *व्यासा*शी' लागतो. यातले संस्कृत शब्द संस्कृत पुराणकथाकारांनी वापरले आहेत हे उघडच आहे. कथेत आढे, तिढे, सुरगाठी, निरगाठी वगैरेही त्याच कवींनी घातल्या असतील. पण या परिष्कृत कथेचे बीज असलेले, त्या पुंजाचे 'मिन्' हे नाव तारकांच्या ठिपक्यांच्या आकृतीवरून, संस्कृत न बोलणाऱ्या सामान्य जनांनीच दिलेले आहे. (मिन् = तळपणे असाही अर्थ आहे. पाण्याखाली माशाचे पोट तळपते, हा अर्थसंबंध त्यात आहे. ग्रामीण मराठीत 'मिनमिन' आहे.)

जे खास संस्कृत म्हणून दिलेले शब्द आहेत त्यांच्याशी संगत अर्थ-ध्वनींचे दक्षिणी शब्द येथे नोंदतो :

बृहस्पति : बृहस् : पेरुमै - प्रचंडता, थोरवी, पिरान् - देव. पति - आत घुसणे (पेनिट्रेट)

मृग : मिरुगु - तळपणे.

कन्या : कनु - जन्म देणे, कन्दु - लहान मूल, कन्नि - मुलगी

धनु : तन - ताणणे

थोडक्यात, मिथ्य आमि मिथ्यकथा आदिम समाजातली, मिथ्यकथेवरून लोककथा सामान्य लोकांची, तिचे पुराणकथारूप *संस्कृत* कवींचे अशा पायऱ्या सांगता येतील. संस्कृतातले पुराणकथारूप *आद्य* नाही.

**





दलित आत्मकथनांची वाचकसापेक्ष फलश्रुती

उषा हस्तक

विसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धात – स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतरच्या काळामध्ये – दलित आत्मकथने सातत्याने प्रसिद्ध झालेली आहेत. एकविसावे शतक सुरू झाल्यानंतरही, पूर्वीच्या जोमाने नसली तरी ती लिहिली जात आहेत. ह्या संदर्भात २००३ मध्ये प्रसिद्ध झालेल्या ऊर्मिला पवार ह्यांच्या *आयदान* ह्या आत्मकथनाला वाचकांनी भरघोस प्रतिसादही दिलेला आहे.

दलित आत्मकथनांच्या वाचक-वर्गाची दोन गटांत विभागणी करता येईल : (१) सामाजिक बांधिलकी स्वीकारून दलित समाजाच्या सर्वांगीण प्रगतीसाठी आस्थापूर्वक प्रयत्नशील असणारा समाजाचा जो वर्ग आहे त्याला दलित आत्मकथनांचे मूल्य सामाजिक परिवर्तनाच्या, प्रबोधनाच्या, क्रांतीच्या संदर्भात जाणवते आहे. *उचल्या* (१९८७) हे आत्मकथन लिहिणारे लक्ष्मण गायकवाड ह्यांनीही त्यांच्या मनोगतात असे मत व्यक्त केलेले आहे, की नॉनमॅट्रिक शिकलेल्या एका कार्यकर्त्याचे हे मनोगत असल्यामुळे त्याच्या लेखनाचे साहित्यिक मूल्यमापन करण्यापेक्षा समाजशास्त्रीय मूल्यमापन केले जावे. गेल्या अनेक शतकांपासून दलितेतर समाजाच्या वर्णवर्चस्वामुळे दलित समाजाची झालेली कुचंबणा, होरपळ, अप्रतिष्ठा आणि त्याला पशुतुल्य जीवनाचा सक्तीने करावा लागलेला स्वीकार ह्यांचे दर्शन जवळपास सगळ्याच दलित आत्मकथनांमध्ये घडते आहे. त्याचप्रमाणे आंबेडकरी विचारांच्या प्रभावामुळे वर्णवर्चस्वाच्या फासातून सुटण्यासाठी ह्या समाजाने सुरू केलेल्या सामाजिक संघर्षाचे प्रतिबिंबही त्यामध्ये उमटलेले आहे. त्यामुळे सामाजिक बांधिलकी स्वीकारणाऱ्या वाचकवर्गाच्या दृष्टिकोनातून दलित आत्मकथनांचा अभ्यास करता येणे शक्य आहे. (२) ह्या गटातला जो वाचकवर्ग आहे, तो आत्मचरित्रपर – आत्मकथनपर लेखन आवडीने वाचणाऱ्या वाचकांचा आहे. कोणत्याही देशाच्या, प्रदेशाच्या, भाषेच्या, धर्माच्या, जातीच्या व्यक्तींचे अशा प्रकारचे लेखन तो स्वाभाविक ओढीनेच वाचत असतो. हा वाचकवर्ग जगभर पसरलेला असल्यामुळे त्याच्यासाठी आत्मचरित्रपर - - आत्मकथनपर लेखनकृतींची भाषांतरेही होत असतात. प्रस्तुत विवेचनात हा वाचकवर्ग गृहीत धरून दलित आत्मकथनांची फलश्रुती लक्षात घेण्याचा अल्पसा प्रयत्न केलेला आहे.

वाचकांच्या दृष्टीने, दलित आत्मकथने, 'माणूस' म्हणून जन्माला आलेल्या आणि 'माणूस' म्हणूनच जगणाऱ्या व्यक्तींच्या लेखनकृती आहेत. माणसाच्या जीवनाला असणारी सगळी परिमाणे दलित व्यक्तींच्या जीवनालाही आहेत. त्यामुळेच, वाचक त्यांच्या जीवनकथांशी समरस होऊ शकतात. व्यक्तीचे जीवन घडविणाऱ्या घटकांमध्ये वैचित्र्य असल्यामुळे प्रत्येक व्यक्तीची जीवनकथा पृथगात्म रूप धारण करते. साम्य आणि वैचित्र्य ह्या दोहोंनी विणले गेलेले व्यक्तीच्या जीवनकथेचे धागे, वाचकांना एकाच वेळी आपलेपणाचा आणि वैचित्र्याचा प्रत्यय आणून देत असतात. आत्मकथन लिहिणारी व्यक्ती 'माणूस' म्हणून आपल्यापेक्षा वेगळी नाही, पण तरीही तिची जीवनकथा आपल्यासारखी नाही ह्याची जाणीव वाचकाला असते म्हणूनच तो तिची जीवनकथा वाचण्यासाठी उत्सुक असतो. वेगवेगळ्या जीवनानुभवांनी समृद्ध असणारी आत्मकथने वाचकांचेही अनुभवविश्व समृद्ध करीत असतात.

दलित आत्मकथनांद्वारा जे जीवनानुभव वाचकांसमोर आलेले आहेत, त्यातील काही त्यांना अस्वस्थ करतात, अंतर्मुख करतात. अशा जीवनानुभवांना कारणीभूत ठरलेली आहे ती मूलतः, अनेक शतकांपासून चालत आलेली भारतीय समाज-व्यवस्था. दलित व्यक्तींच्या जीवनाच्या घडणीत 'समाज' ह्या घटकाला सर्वाधिक प्राधान्य आहे – मग हा समाज दलित व्यक्तींचा असो, की दलितेतर व्यक्तींचा. भारतीय समाज-व्यवस्थेमुळे प्रादेशिक दृष्ट्या एकात्म असणारा समाज, दलित-दलितेतर असा दुभंगलेला आहे. हे जरी खरे असले तरी गेली अनेक शतके हे दोन्ही समाज परस्परावलंबित्वामुळे परस्परांशी जोडलेल्या अवस्थेतच टिकून राहिलेले आहेत, मात्र हे परस्परावलंबित्व 'स्वामी' आणि 'दास' ह्यांच्यातील संबंधांसारखे आहे. दलितेतर समाज स्वामीच्या तर दलित समाज दासाच्या भूमिकेत बंदिस्त होऊन बसले आहेत. ह्या सामाजिक भूमिका, समानतेचे तत्त्व डावलूनच निर्धारित झालेल्या आहेत. चार वर्ण आणि त्यामध्ये अंतर्भूत असणाऱ्या जाती ह्यांना प्रमाण मानून, समाजाचा एक घटक असलेल्या व्यक्तीचे श्रेष्ठत्व-कनिष्ठत्व ठरविण्यात आले. हे चार वर्ण आणि त्यांच्या अंतर्गत मोडणाऱ्या असंख्य

अनुक्रमणिका

जाती, जेव्हा केव्हा अस्तित्वात आल्या असतील, तेव्हापासून त्यांनी भारतीय समाजव्यवस्था आणि समाजमन ह्यांच्या-वरील आपली पकड अधिकाधिक घट्ट केलेली आहे. वर्णजातींचा भेद नैसर्गिक नसून कृत्रिम आहे, तरीही भारतभर अस्तित्वात असणाऱ्या शतकानुशतकांच्या समाजव्यवस्थेच्या चाकोरीमुळे, भारतीय व्यक्तीला, तिच्या मातापित्यांकडून मिळालेल्या आनुवंशिक गुणधर्मांप्रमाणेच त्यांच्या वर्ण-जातींचा स्वीकार करावा लागतो. परिणामी, समाजातील ज्या वर्ण-जातींकडे दास्यत्व आले, त्यांना ते जन्मजात मानून अखंडित स्वरूपात भोगावे लागलेले आहे. पण एवढेच नाही. दास्यत्व स्वीकारावे लागलेल्या काही कनिष्ठ जातींना 'अस्पृश्य' मानले गेले. ह्या अस्पृश्यांचा उच्चवर्णीयांना स्पर्श होऊ नये, त्यांची सावली देखील त्यांच्यावर पडू नये, ह्यासाठी त्यांच्यावर काही कडक सामाजिक निर्बंध लादण्यात आले, जे परंपरेने अजूनही चालू आहेत. परिणामी ह्या अस्पृश्य, कनिष्ठ समाजाला वास्तव्यासाठी गावकुसाबाहेर जावे लागले. उदरनिर्वाहाचा प्रश्न सोडविण्यासाठी काही जाति-जमातींना स्थिर वास्तव्याची आस सोडून गावोगावी भटकंती करीत जगावे लागते आहे. दलित आत्मकथनांमध्ये दलित समाजाच्या ह्या बाबींशी – म्हणजे उच्चवर्णियांचे दास्यत्व, कनिष्ठत्व, अस्पृश्यत्व, गावकुसाबाहेरचे वास्तव्य, गावोगावची भटकंती इत्यादींशी संबद्ध असे जे जीवनानुभव आहेत, ते वाचकांना अस्वस्थ करतात, व्यथित करतात. मानव-जातीत जन्माला येणाऱ्यांवर – त्यांचा कोणताही दोष – अपराध नसताना – इतके निकृष्ट, अप्रतिष्ठित, हलाखीचे, कष्टदायी, पशुतुल्य जीवन अनेक शतके सक्तीने जगण्याची पाळी यावी हे वास्तव वाचकांच्या मनांवरही खोलवर आघात करते.

दलित आत्मकथनांमध्ये प्रतिबिंबित झालेली दलित वर्गाची सामाजिक स्थिती विसाव्या शतकातील आहे. ह्या शतकाने मानवाच्या प्रगतीचा आश्चर्यजनक इतिहास रचलेला आहे. दलित आत्मकथने वाचल्यानंतर, मात्र, माणूस अजूनही किती अप्रगत राहिलेला आहे, हे सत्य उमगते. आर्थिक सधनता आणि तांत्रिक ज्ञान माणसाला प्रगतावस्थेकडे घेऊन जाते, तर आर्थिक दुर्बलता आणि अज्ञान त्याला अप्रगतावस्थेचा बळी व्हायला भाग पाडते. दलित समाजातील माणसाची अप्रगतावस्था, मुख्यत्वे त्याच्या आर्थिक दुर्बलतेशी आणि अज्ञानाशी निगडित आहे. अप्रगतावस्थेतील माणूसही शतकानुशतके, जीवन जगतच आलेला आहे, माणसामधील जिवंत राहण्याच्या, जगण्याच्या अदम्य इच्छा शक्तीमुळेच, प्रतिकूल आणि अभावात्मक परिस्थितीतही त्याने आपले अस्तित्व टिकविलेले आहे. अशा प्रतिकूल आणि अभावात्मक परिस्थितीतील व्यक्तीचा, समाजाचा जीवनसंघर्ष हा स्वाभाविकपणेच अधिक तीव्र असतो. दलित आत्मकथनांमध्ये प्रतिबिंबित झालेल्या जीवनसंघर्षाला, म्हणूनच व्यापक सत्याचे अधिष्ठान आहे.

अन्न, वस्त्र, निवारा ह्या माणसाच्या मूलभूत गरजा, परंतु अभावात्मक परिस्थितीत ह्या गरजांची देखील पूर्तता करता येत नाही. दलित समाजातील व्यक्तींचा जीवनसंघर्ष, मुख्यत्वे, ह्याच गरजा भागविण्यासाठी चाललेला आहे, ह्याचा प्रत्यय दलित आत्मकथने वाचतानाही सहजपणेच येतो. अन्न, वस्त्र, निवारा ह्यांच्यांशी निगडित असणाऱ्या घडामोडी, दलित आत्मकथनकारांच्या स्मृतींमध्ये अधिक लखलखीत राहिलेल्या आहेत. कारण त्यांच्या जीवनातील दुःखाचे, आनंदाचे, आशेचे, निराशेचे, श्रमाचे, अपमानाचे, नाइलाजाचे अनेक अनुभव त्यांच्याभोवती गुंफलेले आहेत. जीव जगवण्यासाठी दलित समाजाला कोणत्या दिव्यातून जावे लागते, ह्याविषयीची हकीकत कथन करताना बेबी कांबळे लिहितात.

"उपासतापास काढणं हा सटवीनं आमच्या भाळी शिक्काच मारला होता. तरीपण उपासीतापासी ऱ्हावून ऱ्हावून किती दिवस जिवंत तळमळणार! भुकेला जीव कुठं ना कुठं अन्नाचा शोध करतो. तसाच आमच्या पूर्वजांनी पोटात काटे भरण्याचा शोध केलाच होता.

गावाच्या भोवताली सगळीकडं निवडुंगाची आळीच्या आळी होती. दोनतीन खणांची जागा एकएक आळं व्यापत असे. ओढ्याच्या कडंनं, घराभोवती जेवढी मोकळी जागा तेवढी निवडुंगांनी व्यापलेली घराभोवतालची मुरमाड जागेतली बोंडं चांगली पोसलेली नसत. ओढ्याकडची मळशीची बोंडं टपोरी, रसरशीत गुलाबी रंगाची, बोंडं दिसायला फारच सुंदर दिसत. जिकडं पहावं तिकडं हिरव्या फणांना गुलाबी फळं फारच शोभून दिसत. बायकापोरांना आता उपासच सहन होईना, म्हणजे तिनं नवऱ्याला म्हणावं, "आवं दोनतीन दिस झालं – प्यारांच्या पोटात अन्नाचा रस न्हाय. पोरं नुसती प्रेतावानी पडल्याती. पाणी पिऊन पिऊन तरी कुटवर तकवा धरल्याली? तवा मी म्हंती मळशीला जाऊन हराभर बोंडं तरी आना, तेवढाच पोरांना तकवा येईल."





"आगं बोंडं खायचं ग्वाड वाटतंया, पण जीव अक्षी नगंनगं व्हतू."

"आवं, बोंडं ग्वाड लागल्यात म्हणून खायची न्हवत, प्वॉटाची आग निवायसाठी खायची हायती?"

मग नवऱ्यानं म्हणावं, "चल धी पाटी आन् बोंडं भराय शिपतर."

दोघा नवराबायकोनी बोंडं काढण्याचं साहित्य घेऊन मळशीला जावं. त्यानं शेलकी शेलकी बोंडं पाडत राहावं आणि तिनं तरवड्याच्या पाल्यानं घोळसत राहावं. एक झटक्यात बोंडांनी हारा गच्च भरायचा. हाऱ्यात बोंडं गच्च भरल्यावर ती इतकी सुरेख दिसायची, की त्या बोंडांसारखं रंगरूप, गोडी कोणत्याही फळात नाही. हारा गच्च भरून आणलेला दारातच उतरायचा. पोरं लोळतघोळत असलेली पटापटा उठून हाऱ्याला घेराव घालायची. म्हातारी आईबाप बोंडं चापत चापत सोलायची आणि तसंच तोंडात टाकायची. साल की टाक तोंडात, अशी सगळीजणं त्या बोंडावर तुटून पडायची. गटागटा गिळत, अगदी पोट गच्च भरेपर्यंत गिळत ऱ्हायची, पोट गच्च भरलं की वरून तांब्याभर पाणी ढसाढसा प्यायची. आजच्या आंत्म्याची शांतता उद्याच्या फाशीची कदर करत नसे. बोंडाच्या आतल्या बिया इतक्या टणक असायच्या, की त्या अडकित्याशिवाय फुटणारच नाहीत. त्यांचा आकार निव्वळ ज्वारीसारखा असे. अशा ह्या बिया सटासट गाभ्यासंगे पोटात जात आणि त्या आतड्यात गेल्यावर इतक्या घट्ट बसत, की वाळू सिमेंटचं कॉंक्रिट केल्यासारखं घट्ट आतड्यात बसे. आजचं पोट अगदी शांत झोपत असे. पण उद्याचे हाल जीव नकोसा करीत. सकाळी उठून परसाकडं जायला बोंडं खाणारी माणसं अगदी चळचळ कापत. सकाळपासून दुपारपर्यंत कुथत बसली तरी एखाद्या वेळी कुथूनकुथून डोळे बाहेर पडतील, पण तो तुंबडा काय बाहेर येणार नाही.

कधी कधी पाचसहा गडी जमून विचार करू लागत.

"आरं दादू, चार दिवस झालं - घरात चूल पेटली न्हाय. बोंडं खाऊन पोटाची आग इजवावी तर सकाळ उठून नग जीव हुतं"

"आरं तात्या, तीच तऱ्हा आमची हाय. म्हणून मी तुला म्हणतू, तिलनीच्या म्हशी दुपारच्या मळणीला गारव्याला आल्यात. तवा म्हटलं आपलं काम आपून करू. आरं तिचा नवरा म्हशीसंग असतू. मग आसंना! आपून बरूबर काम करायचं. तो दुपारची भाकरी खाण्यात गुंतला की आपून काम करायचं."

मग त्यांचे ते आराखडे तयार करून म्हशीला औषध चारायचे. म्हैस ते औषध खाल्ल्याबरोबर धाडकन जमिनीवर पडायची. हातभर जीभ बाहेर पडायची. हातपाय झाडून प्राण सोडायची. त्या तेल्यानं येऊन महारांना म्हैस आणण्यास सांगावं. महार अगदी तय्यारच. म्हैस चावडीच्या चांदईला आणून टाकायची. घरून भराभरानं सुऱ्या एकावर एक घासतच यायचं. म्हैस सोलून तिचं कातडं खाली अंथरायचं आणि त्यावर हिस्सेवारीप्रमाणे वाटं घालायचे. मग काय, एकमेकाच्या वाट्याला घमेली घमेली मांस यायचं. कुणाला तर पाटीपाटी यायचं.

सोळाव्या हिस्सेदाराचं घर तर अगदी डल्लीनं गजबजून जाई. त्याच्या घरात हक्काचे आठ गुडस्, पारखाड, आतडी मिळून अर्ध जनावर. जर जनावरांना साथीची भर लागली तर काही सोळाव्याचं विचारू नका. घटसर्पाची, बुळकुंडीची जर जनावरांना साथी निघाल्या तर मात्र महाराच्या नशिबाचा पडदा उघडलाच. दिवसातून चारपाच जनावरं मरून पडायची. रोगराईच्या जनावरांचं कुणाचं काळीज दगडासारखं झालेलं तर कुणाचं भातासारखी हिदहिदीत, तर कुणाच्या पोटात गोळा राहून सगळ्या पोटात पुवाची बदबद. त्या पुवातून किड्यांची वळवळ असायची. असल्या जनावरांचा पेटारा फोडल्यास अशी घाण यायची, की आपण नरकाच्याही पलीकडे आहोत असं वाटायचं. पण ते जनावर आम्ही वाया घालवीत नसू. मनाची समजूत म्हणून आम्ही कुजका, सडका, पुवांनी भरलेला एवढातेवढा भाग कापून टाकत असू.

पूर्वी जनावरांना सारखे रोग यायचे. ह्या रोगांनी सगळ्या घावणी ओशाट होत, पण महारांची मात्र चारसहा महिन्यांची चंदी व्हायची. असा हा पाच उतरंडीचा कनग्यांना आमच्या गृहिनामंदी वाळवून साठवण्याकरता उपयोग करत. अन्न नसलं तरी काळजी करण्याचं कारण नसे. उपस डेऱ्यातल्या बोटक्या, आन भाज तव्यात. त्यात मांद्याची वंजलभर बोटकं टाकत. मग चांगली खरपूस भाजत. गड्यांनी परूळं भरून घ्यावीत. पोरांनी शिकुऱ्या भरभरून सगळ्या महारवाड्यात नाचवून खात असत. जनावरांच्या आसपासचा वस्तीवाड्यांनी खत साचत असे. इतक्या लांबून जनावर आणायची म्हणजे एक का दोन, जिकडं-तिकडं गोठ्यात जनावरांचा खचच साठलेला. ज्या

ज्या गोठ्यात जनावर मरून पडलेली त्या त्या गोठ्यात अतिशय घाण झालेली असे. चहूकडून माशा गोठ्यात भणभणत राहायच्या. ह्या गोठ्यातील घाणीनं घरातील माणसं पाणी देखील पीत नसत. मग महारांच्या मागं सारखी घाई करत. सनगर गोठ्यातला एखादा अप्पासाब महारांना बोलवाय आला की महारं चेवलीच. ज्यानं त्यानं एकमेकांना हाका मारून सांगत सुटावं. एका झटक्यात महारं चावडीपुढं गोळा होई. चारपाच जनावरं मेल्याची खुशखबर ऐकल्यावर महाराच्या मनात आनंदाच्या उकळ्या फुटत. मग सगळे गडीं सुऱ्या घेऊन घरच्या बायकांना हारे घेऊन निघाय सांगत, महार-वाड्यातील सगळी बायकापोरं निघत. बायकांच्या डोकीवर पाट्या, पोरांच्या डोकीवर टोपली. अशी सर्रास फौज सगळा गाव ओलांडून सनगर आळीत जात. जनावर मेल्यावर सोबत गिधाडं, घारी, कुत्री ह्याची जशी जत्रा भरे, तशीच आम्ही होतो. त्या गोठ्यातील आधी घाणीनं लडबडलेली जनावरं बाहेर काढावीत आणि वस्तीच्या लांब एखाद्या बंगलीत ती ढोरं नेऊन टाकावीत.

गोठ्यातली जनावरं उचलली, की आधी महारांनी खराट्यानं घानघून झाडून काढावी. त्या घाणीच्या माशाच झाडत बसावं. गोठ्यातली जीव लावून घाण काढावी आणि मग आपली मंडळी जनावरं उलगडतात तिकडे जावं, एक जनावर उलगडलं की लगेच वाटे घालून बायकांनी वाहतूक सुरू करावी. मग बायकांनी आपआपले वाटे पाटीत भरून वर तखडाचे डहाळे झाकावेत. आयांनी वाटे भराय सुरुवात केली की पोरांनी तखड्याचे डहाळे मोडाय जावे आणि न चुकता तखड्याचा एक एक फोकही काढून आणावा. बायकांनी ते ओल्या मासांचे जड हारे डोकीवर घेतले की आईच्या हातात तखड्याला फोक, पोरांनी द्यावा. तिनं डोकीवर हारा, एका हातात तखडाचा फोक, एका हाताने हारा धरून तो दुसऱ्या हाताने तो फोक पाठीवरून सारखा गरगर फिरवायचा. आणि तोंडाने मोठमोठ्यानं म्हणायचे, "घारं घारं घारंऽऽ आऽग घारं घारं घारंऽऽ".

सगळ्याजणी एक सुराने हे भेसूर गीत मोठमोठ्यानं गात गावातून चालत असत. अंगावर रक्ताचे, सडक्या पाण्याचे ओंघळ, पाट्यावर घारीच्या झपडा, डोकं सारं रक्तानं, त्या घाण पुवाच्या पाण्यानं भिजून चिंब झालेलं. नाका-तोंडावरून ओघळ झाडत नरडं कोरडं होईपर्यंत "घारं घारं" हे गीत एका सुरात चालल्यावर बघणाऱ्यांना प्रत्यक्ष हडळींचा मेळाच दिसत असे." (*जिणं अमुचं*, आवृ. २, १९९०, पृ. ८१-८७)

भुकेजल्या पोटाची आग शमविणाच्या अशाच हकीकती इतर काही दलित आत्मकथनांमध्येही आलेल्या आहेत. ज्यांना दोन्ही वेळा पोटभर अन्न मिळू शकते, त्यांना, भुकेजल्या पोटासाठी, केवळ नाइलाज म्हणून कराव्या लागणाऱ्या अशा प्रकारच्या तडजोडींची कल्पनाही येणार नाही. अशाच एका तडजोडीविषयी शरणकुमार लिंबाळे आत्मकथेत लिहितात,

"म्या संतामायसंगं शेण वेचाय जायचो. माय मागं मागं म्या पुढं पुढं. पोलिसाच्या कुत्र्यावानी. शेणाचा सुगावा घेत. मायीच्या पाठीवर पोतं असायचं, येताळावानी. तुटकी चप्पल खुर्डत माय अख्खा माळ पायाखाली घालायची. शेण गवसलं की जेवल्याचा आनंद व्हायचा. शेणाच्या गवऱ्या थापून आम्ही त्या इकायचो. पोटाची आग ईजवायचो. पोटाच्या भरीला घालायचो.

सुगीच्या दिवसात जनावरं शेत चरायाचे. जवारीचे कणसे खाऊन शेण हागायाचे. शेणात फुगलेलेले पिवळेधम्म दाणे असायचे, दाणे असलेले शेण संतामाय वटीत घेयाची, घरलवा निगताना वाटंत नदी लागायची. नदीत आमी ते शेण धुवायचो. शेण निघून जायाचे, दाणे दाणे राहायचे, तांदळाच्या दाण्यासारखे. माय वाळूत दाणे वाळवायाची, दाणे वाळल्यावर थोडे व्हायाचे. मला वाटायाचं दाणे वाळवूच ने कारण थोडे व्हल्यात. दाणे वाळल्यावर आमी घरी जायाचो. माय घरात आल्यावर ते दाणे जात्यात घालायाची आन् गाणं म्हणत दळायाची.

दादा गोठ सांगत हुता. दादाची गोठ म्हंजी सयपाक होज्योस्तोरचा टाईमपास. संतामायनं भाकरी केली. आन् आमी जेवाय बैसलो. शेणातल्या दाण्याची भाकर संतामाय खात हुती. आन जोगवा मागून आणलेल्या पीठाची भाकर आमाला दिज्ची. शेणातल्या दाण्याची भाकर धपाटीवानी दिसायची. माय मला ती देयाची न्हाय. म्या त्या दिशी भांडून घितली. कोरभर कुटका तोंडात घातला. कचाकचा चावलो. भाकरीचा शेणकूट वास येत व्हता. घास चावताना शेण चावल्यावानी वाटत व्हतं. गिळता गिळवत न्होतं. तसाच गिळालो अन् मायीची धपाटी मायीला दिली.

संतामायमातुर शेणाची भाकर सरावानं खात व्हती. भट्टीत वल्लं कच्चं टाकावं आन जळून खाक व्हावं. संतामायचा हात यंत्रावानी मोडायाचा. तो तोंडात टाकला जायाचा. आन् काळेभोर दात घासाचा चेंदामेंदा करायाचे. संतामायचं तोंड अजस्त्र





उकळणारं बायलर वाटायाचं, मला कोडं पडायाचं. संतामायला हेसकी कशी येत नशील? तिला शेणकूट वास येत नशील का? हातातला घास अवघडून तोंडात जायाचा, पोटात जायाचा. पोटात मातूर शेणाचा खड्डा डिचमुळायाचा. (*अक्करमाशी*, आवृ. २; १९९०; पृ. ८-९).

शेणातल्या ज्वारीची भाकर करून खाणारी संतामाय ही एकटीच नाही, तिच्या जोडीला मातरं गोळा करणाऱ्या इतर बायकाही आहेत. *माझ्या जल्माची चित्तरकथा* (आवृ. २; १९९०) ह्या आत्मकथनात शांताबाई कांबळे ह्यांनी त्यांच्यासकट शेणातल्या ज्वारीची भाकर करून खाणाऱ्या बायकांची नोंद केलेली आहे. (पृ. ६३) आर्थिक हलाखीमुळे, पोट भरण्यासाठी ह्या समाजातील व्यक्तींना आणखीही ज्या तडजोडी कराव्या लागतात, त्यांची जाणीव दलित आत्मकथनांद्वारा वाचकांना होते. उदा., खाण्यासाठी चोऱ्या करणे, चोरून खाणे, भीक मागून खाणे, शिळ्या, उष्ट्यामाष्ट्या अन्नाचा विधिनिषेध न बाळगणे, देव-देवतांचा भोग म्हणून चढविलेल्या अन्नावर-प्राण्यांवर कधी चोरून तर कधी उजागरीचे ताव मारणे, विनामूल्य उपलब्ध असणाऱ्या वनस्पतींचा, फळांचा, पक्षी-प्राण्यांचा अन्न म्हणून उपयोग करणे इत्यादी.

चांगले वाईट, नीति-अनीती, स्वच्छ-अस्वच्छ वगैरे मूल्यांची जाणीव अभावग्रस्त दलित समाजाला नसते, असे नाही, तर त्या मूल्यांचा पाठपुरावा करून जगणे त्यांना शक्यच होत नाही. उदा., शाळासोबत्या-बरोबरच्या आपल्या स्मृती जागवताना प्र. ई. सोनकांबळे लिहितात.

"त्याचं असं झालं की मी चेच्यावून हडोळतीला पायी जाऊन शाळा करीत व्हतो. चेच्यावून बामणा म्हराठ्याची, येलमाची व मारवाड्याची पोरं हडोळतीला जातासत. कधी बरोबर तर कधी एकामागून एक तर कधी जमेल तिथं सगळेजण भेटायचे व विशेष करून वरलाकडच्या लेंडीजवळ कवा तिथल्या बेळ्यातून जातास्ताना कवा जवळच असलेल्या साऊबाईच्या शेतात कवा पिराच्याजवळ. त्यात काही कोळ्याचें पोरं असल्यामुळे त्यांना लई गमतीच्या सवयी. ते वाटेत कधी चितर धराया बघायचे तर कधी डबके घालून लव्हरं माराया बघायचे तर कधी नेम धरून झुडुपाफिडपात बसलेले व कधी कधी पळतासलेले ससे माराया बघायचे तर कधी वाटंतच छोट्यामोठ्या लेंड्याजवळ उगीचं जेवाय बसायचे व थोडंबहुत खानं करून टंगळमंगळ करून तिथंच वाळूवर खेळायचे व पळणारे तर कधी कवचाडात बसलेले मासे धरायचे तर कधी कधी खूप लहान मोठे लांग्या मारणारे खेकडे धरायचे व वाटंतच भाजून खायाचे व मला बी देयाचे म्हणून मी जरा कधी कधी बामणा, मारवाड्या, येलम्या, मराठ्यापक्षा कोळ्याच्या बाबू व दत्तासंग सरहातसे. शाळेला उशीर होतोय हे सगळं कळूनही पण त्यांनी बुडविली तरी मी मातर शाळा बुडवत नसे व उशिरा का व्हईना शाळेला जात असें व परत येताना ते पोरं रस्त्यात कुठं उंबरग्याजवळ वगैरे भेटले तर त्यांच्या घरी ते शाळेला आले नव्हतें म्हणून सांगू नको म्हणून बजवायचे. नसता बघ बेट्या तुझी आमची गाठ है म्हणायचे. मी काही केल्या सांगायचो नाही, कारण खोटं बोलणं मला पटत जरी नसलं तरी त्यांचे मायबाप सहसा विचारत नसत. पण कधी विचारलं तरी उगीच म्हणायचो मला माहीत नाही बाबा मी मागे व्हतो. बऱ्याच वेळा त्या पोराय बरं असूनही तसं सांगत नसे. एक तर त्यांच्या भीतिपोटी व दुसरं तर कधीमधी उरलीसुरली तर देतात रोटी वाटून व ते तसं मला लालूचही दाखवतासत व माझ्यासारख्या काहीच नसणाऱ्याला तेवढी भीती व तेवढी लालूच बस व्हती..... पुढे मग कधी मारवाड्याच्या बाबूचं दफ्तर घेयाचो तर कधी बामणाच्या परबूचं दफ्तर घेयाचो तर कधी येलमाच्या भानूचं दफ्तर घेयाचो एका लालचेपोटी. खरं म्हणजे ते जरा गावात चीळचीळ करायचे व बाहेर रस्त्यानंबी धराया बघायचे पण वाटेत ते सारे शिवणाशिवणी खेळाया बघायचे.... म्हणून ते लोक मजजवळ दफ्तर देतासत व जेवतेवेळेस मातर सगळेस थोडीथोडी रोटी व मिरचू देयाचे. चांगली भाजी मातर लई करून देत नसत पण मला काय कायबी दिलं तर सादलंच वाटायचं व मारवाड्याचा बाबू मातर दान्याच्या रोट्यापेक्षा गव्हाच्या चपात्याच आणायचा व तेही त्यावर तूप व त्यात साखर व त्याच्या दफ्तराचं वझं घेतलं की तो तशा चपातीतलाच कुटका घास देतासे. मला ते अपरूक वाटतासे व न खाता जपूनच ठिवावं व आक्काला नेऊन दाखवावं वाटायचं. तो म्हणायचा अरं ईतच खाऊन घे नसता बघ. याचा अर्थ असा की मी जर घरी नेऊन आक्काला दाखवली तर आक्का चांगलं जरी त्याच्या मायीला सांगायला गेली तरी त्यांना ते आवडणार नाही म्हणून त्यांनी खा म्हटलं की त्याच्या हाताला खरूज असून त्याच हाताने तो देतासूनही खायाचो व दुसरं म्हणजे पोटात सारखी भूक असायची. तसं पोटभर खायाला कधी तरी मिळतासे व तेही मागचं पुढचं

बघून खावं लागायचं व आक्कानं सगळं ॲडजस्ट करून दिल्यावर खावं लागायचं व कमी रोटी व लई भाजीपाल्यानं ठेशानं पाण्यानं पोट तुडुंब भरून घ्यावं लागायचं पण ते थोडंच तुडुंब भरून राहातं लई वेळ?" (*आठवणींचे पक्षी*, आवृ. ३; १९८२, पृ. ५५-५७)

खोटे बोलणे हे नीतीला धरून नसल्यामुळे, प्रल्हादला खोटे बोलणे पटत नाही, परंतु सोबत्यांकडून थोडेफार खायला, मिळण्याची आशा नसल्यामुळे त्याला खरे बोलावे – सांगावे असेही वाटत नाही. खरूज झालेल्या हाताकडून मिळणारी पोळीदेखील त्याला मनापासून खायची इच्छा होत नाही, परंतु पोटातली भूक त्याला स्वच्छतास्वच्छतेचा विवेक करू देत नाही. थोडक्यात, पोट भरण्यासाठी चाललेला दलित समाजाचा जीवनसंघर्ष हा इतका तीव्र आहे, की त्यामध्ये जीवनमूल्ये टिकाव धरू शकत नाहीत. ज्या कोणत्याही समाजाला अन्नाची नैसर्गिक गरज भागविण्यासाठी इतका प्रखर संघर्ष करावा लागतो, अनेक तडजोडी पत्कराव्या लागतात, ह्या समाजाची जीवनमूल्यांसंबंधीची धारणा अभावग्रस्त नसलेल्या समाजाप्रमाणे असू शकत नाही. दलित आत्मकथने, वाचकांच्या मनावर, ह्या जीवनसत्याचा खोलवर ठसा उमटवितात.

दलित आत्मकथनकारांच्या अभावग्रस्त जीवनाच्या स्मृतींमध्ये, 'वस्त्र' आणि 'निवारा' ह्यांच्याशी निगडित असणाऱ्या स्मृतींनाही स्थान आहे. त्याचे कारण त्यांच्या जीवनातील अनेक अनुभव, वस्त्र आणि निवारा ह्या मूलभूत गरजा यथायोग्य स्वरूपात न भागवल्या गेल्यामुळे आलेले आहेत. लहानपणी कपड्याभावी 'ओंगळ' राहणे, फाटके-तुटके, ठिगळे लावलेले, भीक मागून मिळालेले किंवा कोणी उदारपणे दिलेले आडमापाचे कपडे वापरणे, प्रेताच्या अंगावरचे विनामूल्य मिळणारे नवीन कापड आणून त्याचे कपडे शिवून घालणे, धुळवडीच्या दिवशीच्या रंगाने बरबटलेले कपडे मिळाल्यास तेही न लाजता घालणे, जुन्या बाजारातील स्वस्तात मिळणारे कपडे विकत घेऊन ते वापरणे, घरातल्या बायकांच्या अंगावर जुनीपानी, ठिगळे लावलेली गाठी मारलेली लुगडी असणे, पुरुषांच्याही अंगावर फाटकेतुटके, विरलेले कपडे असणे, रोज कपडे धुतल्याने ते लवकर फाटतात म्हणून कधी तरी ते धुणे, त्यांना साबण कधीच न लागणे, अस्वच्छतेमुळे अंगावरच्या कपड्यांमध्ये बदबद उवा होणे, घरात थंडीच्या दिवसातही आंथरायला पांघरायला पुरेसे काही नसणे, शाळेच्या किंवा जत्रेच्या निमित्ताने वर्षातून एकदा नवीन कपडे मिळाल्यास आनंदून जाणे – थोडक्यात, वस्त्रांच्या संदर्भातील ही परिस्थिती अनेक आत्मकथनकारांनी नोंदविलेली आहे. ह्यातील एक बोलका अनुभव इथे मुद्दाम नोंदवावासा वाटतो. दादासाहेब मोरे यांचे वडील जत्रेच्या निमित्ताने, घरातल्या मुलांना नवीन कपडे विकत आणणार असतात, त्यावेळचा प्रसंग कथन करताना ते लिहितात,

"जत्रेची तयारी झाली. आम्ही पालाकडे येण्यास निघालो. वडील आईला म्हणाले, "ही.... बोकाड घिवून जा घरला.... म्या पोरास्नी कापड घिवून यीतू....." आईने बोकडाला धरले आणि इतर माणसांबरोबर पालाकडे जाऊ लागली. मला आईबरोबर जाऊ वाटेना.... कपडे म्हणजे मेलेला उठणार. कधी घालायला मिळायचीच नाहीत. आज नवीन कपडे घेणार होते. माझा आनंद ओसांडू लागला. मी वडिलांच्या मागे पळू लागलो. तयार कपडे विकण्याची एक रांगच होती.....

शेवटी एकदाची कपडे घेऊन झाली. पालाकडे येण्यास निघालो. वडिलांनी दहा पैशांची गाजरं, पंधरा पैशांचा चिवडा घेतला. पण मला तिथं काही दिलं नाही. मीठ, मसाला अगोदरच घेऊन आईबरोबर पाठवून दिला होता. वडिलांना फार वाईट वाटत होतं, की दुसऱ्यांचे पैसे घेऊन कपडे विकत घेतली होती म्हणून. आणि मला आनंद वाटत होता कारण नवीन कपडे घालायला मिळतात म्हणून. आम्ही पालावर आलो. प्रत्येकाच्या पालासमोर बकरी, मेंढ्या, बोकड बांधलेली दिसत होती. नवीन कपडे आणलेली, मुलांना बसतात का हे बघण्यासाठी मुलांच्या अंगावर घातली होती. मुलं नवीन कपडे घालून नाचत होती. पण लगेच त्यांचे आईवडील कपडे काढावयास सांगत होती, "आरं... घाण करू नगंस... काड आदी.... जतरंत काय घालतूस..." मुलं रडतरडतच म्हणत होती, "आमी न्हाय.... काडत...." आईवडील हिसकावून कपडे काढून घेत होते. मुलं भोकाड पसरून रडत होती. आबास कपडे घालणाऱ्या प्रत्येक मुलाकडे बघत होता. आईने चूल पेटविली होती. आम्ही येत असलेले पाहून आबास पळत आला. वडिलांनी त्याला उचलून घेतले. आम्ही पालासमोर बसलो. कपडे घालण्यास वडिलांनी सांगितले. आम्ही कपडे घातली, एक हात जरा लांब तर दुसरा हात जरा आखूड असायचा. तरी देखील शर्ट चांगलाच म्हणून आम्ही नाचत होतो. पट्ट्यापट्ट्याची जिरजिरीत चड्डी आणली होती. तशी कपडे बसतच होती. मी कपडे





काढून ठेवली. परंतु आबास कपडे काढीना. म्हणू लागला, "मी कापलं घालून झोपणाल हाय...." वडील म्हणाले, "आब्या.... कापडं काढून दी..... न्हिवून दिवून यीतु...." मग मात्र आबासने गपचूप कपडे काढली. छायालां कपडे आणली होती. पण तिला कपडे घातलीच नाहीत. खडकावर पाऊस पडल्यासारखे आम्ही उघडेच राहिलो. कपडे गठुळ्यामध्ये जत्रेसाठी बांधून ठेवली. आईच्या अंगावरील लुगडं फाटलं होते. वडिलांच्या धोतराला ठिगळं लावली होती. पण त्यांनी त्यांच्यासाठी काहीच घेतलं नव्हतं". (*गबाळ*, आवृ. ३, १९९०, पृ. ३९-४०)

नवीन कपडे घालायला मिळणे ही या समाजातल्या लहान मुलांच्या जीवनातही किती अपूर्वाईची गोष्ट असते, ह्याचा प्रत्यय वरील वर्णनावरून येतो आहे. हे कपडे लगेच घालायला न मिळता गाठोड्यात बांधून ठेवले जातात. त्यामुळे (नवीन कपडे घरात येऊनही), "खडकावर पाऊस पडल्यासारखे आम्ही उघडच राहिलो" ह्या एका वाक्यातून लहान मुलांची व्यथा समर्थपणे व्यक्त झालेली आहे.

लक्ष्मण गायकवाडांनी, त्यांच्या अभावग्रस्त जीवनातील कपड्यांचे चित्र रेखाटताना लिहिलेले आहे, "... माय मला सारखं हरचन्दासंग ठेवायची. मी कुणाच्या तर पायचं जोडं घेऊन आवसापुनवला हरचन्दासंग राहायचं. त्येच्याजवळच झोपायचं. आमा दोघान्लाबी पांघराया एकच व्हायचं. लेवायला चोरीचे आडमाप कुडते अन् चड्ड्या व्हायच्या. मला अन कुनालाबी नवं कपडं मिळायचं नाही. समदे चोरीचेच. बायानला लुगडेसुद्धा पवने तिरगून आले की त्येच्यापासनं सस्तात शकत मिळायचे. कपडे फाटले की त्याचे घरी गोधडे शिवायचे. आमचं घर अगदीच बारीक. मान्सं गेचव्यावाणी घरात गच्चं भरायचे. त्याच छपरात शेळ्या अन् बाजूला मी अन् हरचन्दा झोपायचं. हिवाळ्यात तर कुडकुड थंडी वाजायची. हरचन्दाच्या अन् माझ्यात एकच पांघराया होतं. आमच्या पांघरूणात कुत्रेबी झोपायचे. शेळ्याबी जवळच बांधलेल्या व्हायच्या, रातच्याला मुतायच्या. मुताचा लोंढा नीट माझ्या अंगाखाली यायचा. त्या शेळीचं गरम मूत कुडकुडत्या थंडीत बोन्त्यापरीस गरम वाटायचा, वाटायचं शेळीनं असंच मुतत राहावं, थंडी तरी वाजायची नाही. सकाळी उठायचं पर पांघरायच्या बोन्त्याला धुवायचं नाही. तसंच छपरावर वाळू घालायचं. त्या मुताचा वास छान यायाचा तरीबी आमी तसंच पांघरायचं, आमचंबी मन मेल्तं. कायबी वाटायचं नाही. त्या पांघरायच्या बोन्त्यात बुचबुच वा राह्यच्या. मारू लागलं की शंभर दोनशे होईपस्तोर हरचन्दानं, मी मोजू मोजू मारायचं. कडत उन्हात बोन्ता वाळू घालायचं. उनामुळं वा वरी तळमळू लागायचा. आमी त्या दगडांनी ठेचू ठेचू मारायचं, तरीबी बोन्त धुवायचं नाही. धिवायचं वरसातून एकदाच. दसऱ्याला. पुना वरीसभर तेच पांघरायचं. मी तर अंगूळ महीना महीना करायचं नाही. कोणी घरी करबी म्हनायचं नाही तवा धुनं धिवायचं तर लांबच ऱ्हायलं." (*उचल्या*, आवृ. ३, १९९०, पृ. ९-१०)

आर्थिक दुर्बलता मन मारून जगायला शिकविते, अभावग्रस्त परिस्थितीशी तडजोड करायला भाग पाडते. लक्ष्मण गायकवाडांना केवळ त्यांच्या कपड्यांच्या स्थितीचे वर्णन करायचे नाही, तर हलाखीचे जीवन जगणाऱ्या माणसांची मनेच कशी मरून जातात हेही अधोरेखित करायचे आहे. एका अर्थी, संवेदनाशून्य मनाने जगणे हे खऱ्या अर्थाने जगणेच नव्हे, परंतु ज्यांच्यासमोर अशा जगण्याशिवाय दुसरा पर्यायच नाही, त्यांची वेदना वरील कथनातून वाचकांपर्यंत पोचते आहे.

अन्न-वस्त्राप्रमाणेच निवारा ही माणसाची एक मूलभूत गरज. दलित आत्मकथनांमधील निवाऱ्याच्या स्मृती, याही त्यांच्या अभावग्रस्त जीवनाचे पदर उलगडून दाखविणाऱ्या आहेत. मात्र जिवाच्या संबंधीच्या त्यांच्या स्मृतींना, मुख्यत्वे, दोन संदर्भ आहेत. पैकी पहिला जो संदर्भ आहे तो गावकुसा-बाहेरील आपापल्या समाजाच्या वस्तीत राहण्याचा आणि पोटासाठी भटकंती करीत असताना उभारलेल्या तात्पुरत्या निवाऱ्यां-मध्ये राहण्याचा. विमल मोरे ह्यांच्या आत्मकथनाची सुरुवातच त्यांच्या वास्तव्य-स्थानाच्या वर्णनापासुन झालेली आहे, ती अशी,

"कोल्हापूरमधल्या कळंबा मध्यवर्ती कारागृहाजवळ रस्त्याला लागूनच एका सरळ रेषेत पंधरा-वीस झोपड्या होत्या. त्यातल्याच एका झोपडीत आम्ही राहत होतो. त्या झोपड्यानांच पाटील झोपडपट्टी म्हणत असत. मातीच्या कच्च्या विटांनी बांधलेल्या भिंती; त्या पण पावसाचं पाणी मुरून पडण्याच्या बेतात होत्या. फुटकीतुटकी कौल वरती टाकली होती. आतली जमीन तर सतत ओलसरच असायची. त्यामुळं त्या झोपडीत नेहमी कुबट वास यायचा. उठून उभं राहिलं तर वरची कौलं डोक्याला धाडकन लागायची. मोठ्या माणसांना उभं राहून कसलंच काम करता येत नव्हतं.

अनुक्रमणिका

झोपडीत एका बाजूला चार-पाच फाटक्या वाकळा पडलेल्या. त्याच वाकळा आम्ही अंथरायला-पांघरायला वापरत असू. सात-आठ जरमनची ताटं, चिंध्यांची, फाटक्या कपड्यांची दोन-तीन गाठोडी, पाण्यासाठी दोन जरमनची पातेली, एक पत्र्याची घागर आणि अशोकदादाला नुकतीच मिळालेली पोलिस खात्याची काळी पत्र्याची पेटी; एवढाच आमच्या घरातला एकूण संसार. शिवाय दारात एक रांजण जमिनीत पुरला होता.

त्या झोपडीत अशोकदादा, त्याची बायको सुमिती, लिंगाप्पा, मन्याप्पा, मधु आणि माझा चुलत भाऊ सिद्धू असे सहाजण राहत होते. तशातच तीन-चार दिवसांपासून माझे वडील, आई, मी आणि माझी बहिण मंगल असे आम्ही आणखी चारजणही तिथंच आलो होतो. सर्वांना झोपायला सुद्धा जागा पुरत नव्हती. रानात पालात असलं म्हणजे निदान एवढी गर्दी तरी होत नव्हती. आम्हाला पालात झोपायला जागा मिळायची. परंतु या झोपडीत मला अवघडल्यासारखं होत होतं. घरात खेळायलाही मिळायचं नाही." (*तीन दगडांची चूल*, २०००, पृ. १-२)

अशा प्रकारच्या माणसांना राहण्यासाठी सर्वस्वीं अयोग्य असणाऱ्या झोपड्यांमध्ये किंवा भटकंती करीत असताना उभारलेल्या पालांमध्ये जीवन जगत असताना येणाऱ्या किंवा घ्याव्या लागणाऱ्या अनुभवांची नोंद काही दलित आत्मकथनांमध्ये आलेली आहे. एखादी झोपडी गावातल्या हागिनदारी जवळची असो की रानावनातली असो, त्यामुळे माणसांचे जीवनव्यवहार काही खोळंबत नाहीत. त्या झोपडीत किंवा पालातच स्त्रियांची बाळंतपणे होतात, मुले लहानाची मोठी होतात, शिकणाऱ्या मुलांची शिक्षणे होतात, विवाहसोहळे आणि सण-उत्सव साजरे होतात, मृत्यूसारख्या दु:खद घटनाही घडतात, आजारपणं काढली जातात. ह्याशिवाय निसर्गाच्या विविध रूपांमुळे घडणाऱ्या घटनाही असतात. ज्या पावसाळ्यात अहोरात्र कोसळणारा पाऊस, हिवाळ्यातील थंडीचा कडाका इ. त्यामुळे दलित आत्मकथने वाचन असताना, झोपडीतील किंवा पालातील जीवनाचे विदारक वास्तव वाचकांच्या प्रत्ययाला येते.

निवाऱ्याशी निगडित असणारा दुसरा संदर्भ, भारतात अस्तित्वात असणाऱ्या जातीयतेशी निगडित आहे. चांगल्या घरांमध्ये राहण्याची ऐपत असताना देखील, दलित व्यक्तींना – विशेषत: अस्पृश्य व्यक्तींना – दलितेतरांच्या वस्तीत असणारी चांगली घरे मिळू शकत नाहीत. दलितेतरांच्या वस्तीतील घर मिळविण्यासाठी, त्यांना आपली जाण लपवावी लागते, ती उघड झाल्यास घरच सोडावे लागते. आणि जातवाल्यांच्या वस्तीत जाऊन राहण्याचा सल्ला ऐकून घ्यावा लागतो. आपली जात उघडपणे सांगितल्यास घर मिळणे दुरापास्तच होते. घराच्या संदर्भातील आपला अनुभव कथन करताना शरणकुमार लिंबाळे लिहितात,

"माझी टेलिफोन ऑपरेटर म्हणून अहमदपूरला नेमणूक झाली. मी माझं शिक्षण अपुरं सोडलं. आर्थिक अडचणीमुळे एम्.ए. न करता मी नोकरी स्वीकारली.....

पोष्ट आणि तारखात्याची नोकरी मिळालेली. मराठवाडा नामांतराच्या आंदोलनांनी उग्र पेटलेला. मला माझ्या जिवाची भीती वाटू लागली......

दलितांना मिळणाऱ्या सवलती, शिक्षणानं स्वाभिमानी झालेला दलित समाज, चळवळीनं उभा राहिलेला बंडखोर तरुण, नोकऱ्यांमुळं सुखी जीवन जगणारा अस्पृश्य, धर्मांतरामुळं हिंदूंची नाकारलेली कामे यामुळे हिंदू समाज डिवचला गेला होता. हजारो वर्षे आपल्या पायात कुत्र्या-मांजरासरखा वागणारा समाज आपल्या बरोबरीने वागतो आहे हे कदापि मान्य न होणारे सत्य होतं. अशा भेसूर दहशतीत मला माझी जात चोरणंच भाग होतं.

"लिंबाळे" म्हणले की मला लिंगायत म्हणायचे. लिंगायत माणूस मला चटकन जवळ करायाचा. मीही लिंगायत वस्तीत राहू लागलो. शिवभजनीत रस घेऊ लागलो. पहिल्याच आठवड्यात मी मित्रांना पत्रं लिहिली. मला लिहिणाऱ्या पत्रात कृपा करून "जयभीम" लिहू नये. मराठवाड्यात तीव्र जातिभेद आहे. नामांतराच्या दंगली चालू आहेत. मी पाटील, जोशीसारख्या आडनावाच्या मित्रांना नोकरी लागल्याचे लिहून कळवले. डॉ. आंबेडकरांचा फोटो, पुस्तके पेटीत लपवून ठेवली. वि.स. खांडेकरांच्या कादंबऱ्या, रहस्यकथा वाचू लागलो.

एखादा दलित मित्र आडवा येत असल्याचा दिसला की मी चटकन रस्ता सोडून दुसऱ्या रस्त्याने, जायाचो. अचानक आडवा आला तर तो 'जयभीम' करण्याअगोदर मी नमस्कार करून मोकळा व्हायाचो. मला कोणी 'जयभीम' केलं तर मी फक्त हात जोडायाचो. सवर्ण मित्रांसोबत हिंडताना कोणी 'जयभीम' केले की उपरे वाटायाचे. आपली जात उघडकीस येईल वाटायाचं.





माझी जात कळाली तर मला घराबाहेर हाकलतील. मला मारतील. माझ्या बायकोचा छळ करतील. माझ्याबरोबर माझी बहीण वनीला आणलं होतं. मला माझ्या अब्रूची भीती वाटायाची. नोकरी सोडून पळून जावं वाटायाचं. मी बदलीसाठी अर्ज केला पण काही उपयोग झाला नाही.

आम्ही जात चोरून राहात होतो.

आमचं घर मला लाक्षागृहासारखं वाटत होतं...." (*अक्करमाशी*, आवृ. २, १९९०. पृ. ८४-८५)

कोणाला अशी आपली जात लपवून घर मिळवावे लागते आहे, तर कोणी घरासाठी कोणतीही तडजोड करायला तयार आहे. ह्या तडजोडीचे अनुभव, श्रीरंग रोडगे ह्यांच्या आत्मकथनात आलेले आहेत. कोकणातल्या दापोली गावात त्यांना नोकरी मिळते, स्वाभाविकपणेच आपल्या पत्नीला घेऊन ते या गावी येतात, ह्या गावात त्यांना राहण्यासाठी जी घरे मिळतात. त्यांचे वर्णन त्यांच्याच शब्दात असे –

"महंमद चोगलेच्या त्या छोट्याशा दहा बाय दहाच्या खोलीत आम्ही आमचा संसार थाटला. ज्या दिवशी आम्ही दापोलीला आलो, त्याच दिवशी पोळपाट-लाटणं, गोडे तेल, तांदूळ अशा वस्तू बाजारपेठेतून खरेदी करून आणल्या. ह्या खोलीत कुणी मित्र आले तरी पंचाईत व्हायची. खोली मिळेना. अशातच घरमालकांचं म्हणणं पडलं, की आमचे मुंबईचे लोक आता येणार आहेत. त्यांचा राहण्याचा प्रश्न येईल, तेव्हा रूम खाली करून द्या.

....घरमालकांचा लकडा लागलेला. तुम्ही रूम सोडा. दुसरी रूम बघा. खूप फिरलो. रूम मिळेना. शेवटी प्रभूआळीच्या शेवटच्या टोकाला रूम मिळाली. रूम मुसलमानाची होती. भाडं पंचेचाळीस रूपये. लाइटची व्यवस्था नाही. म्हणजे आता आपलं वाचन थांबणार. पण त्याला इलाज नव्हता. सभोवतालची वस्ती ठीक नाही. दारू, मटका हे धंदे. मला लीलाला तिथं एकटं ठेवणं धोक्याचं वाटलं. घरमालकिणीच्या कोंबड्या, बदकं घरात येतात. घाण करतात. घरात ओल. मटका लावणारे पावसात आमच्या खोलीच्या छपरात थांबतात. त्यांच्या आकड्यांच्या गोष्टी आम्हाला स्पष्ट ऐकू येतात. बरं, लीलानं या गोष्टीची घरमालकिणीजवळ तक्रार केली की ती लगेच भांडायला उठे, म्हणे, "माहीत आहे तुमची बुद्धांची घरं किती चांगली असतात ती! खरं तर तुमच्या हातचं खाऊ पण नाही, पण इन्सानियतने आमी खाताव. आमी तुमाला घर किरायानं दिलं, हेच नशीब समजा. मी दुसऱ्या चांगल्या खोलीच्या शोधात फिरायचा. एके दिवशी लीलाचा आणि घरमालकिणीचा भडका उडालाच. नुकताच जेवण्यासाठी ऑफिसमधून आलो होतो. मी मग जेवायचं सोडून पत्नीला घेऊन बाहेर पडलो. सालं, दापोलीला रूम मिळत नाही. काय करावं? क्वार्टरसाठी ॲप्लिकेशन केला आहे; पण आपण नवीन, आपल्याला कशी मिळणार? टेंपररी अरेंजमेंट केलीच पाहिजे, म्हणून बाजारपेठेत जाफरखान देशमुख यांच्या इथं खोली मिळाली. रूम सिंगलच. एका बाजूला भिंत म्हणून, चार फूट उंचीची, एकावर एक मापं ठेवलेली अशी भिंत. त्यावर पत्रे, वाळू गाळायची चाळणी, एका कुठल्याशा नाटकाचं पोस्टर असं काहीबाही लावून आडोसा केलेला या रूमचं भाडं पस्तीस रुपये. त्यात लाइट चार्जेस आले. मी या रूमसाठीसुद्धा कितीही भाडं द्यायला तयार झालो असतो. रूमच मिळेना! नोकरी करायची तर दापोलीत राहायला हवं. या नव्या रूमशेजारी कोणीच नाही. भलंथोरलं घर. त्याच्या एका कोपऱ्यात, आम्ही. पत्नीला दिवस गेलेले.../.../ हे घर सालं दुरून बंगला वाटणारं; पण आम्ही त्या बंगल्याच्या कोपऱ्याच्या सिंगल रूममध्ये राहात होतो. रूम वाईट होती, पण इथून ऑफिस जवळ होतं. संडास आणि पाण्याची व्यवस्था होती. तेव्हा काही दिवस कळ काढावी असं ठरलं, पण खोलीचा तपास जारी होता. सालं, मुसलमानांच्या घरात तरी कमीत कमी सवर्ण लोकांनी भाड्याने राहू नये, म्हणजे निदान त्या खोल्या तरी आम्हाला मिळतील, असाही एक दाहक विचार मनात यायचा...../...../..... बाळ गेल्याच्या तिसऱ्या दिवशी बाळाचे अंत्यसंस्कार करणारे बौद्ध लोक आले. त्यांना दारूसाठी पैसे हवे होते. मी दहा रुपयांची नोट काढून त्यांना दारू पिण्यासाठी दिली. हा रीतिरिवाज मी पहिल्यांदाच बघत होतो. / मी त्यानंतर आठदहा दिवसांची रजा घेतली. नवीन रूम शोधू लागलो. बाळाच्या आठवणींनी हे घर नकोसं झालेलं. शेवटी टांगरवाला गल्लीत एका मुसलमानाचं घर भाड्यानं घेतलं. संडास, पाण्याची व्यवस्था नाही. उघड्यावर संडासला जावं लागतं. पिण्याचं पाणी फर्लांगभर अंतरावरून घरमालकाच्या नातेवाईकाच्या विहिरीवरून आणावं लागतं. शेजारी दुसरं एक मुसलमानाचं कुटुंब भाड्यानंच राहायचं. आमची जात जोपर्यंत त्यांना माहीत नव्हती, तोपर्यंत त्यांनी आमच्याजवळीची भाजी वेगैरे पदार्थ खाल्ले. अगदी मागून खाल्ले, पण आम्ही बौद्ध असल्याचं समजल्यावर ती बाई म्हणाली, "या अल्ला,

अनुक्रमणिका

आमी तुमच्या हितचा सालना खाल्ल्याव, बुद्धाच्या हातचा आमी खात नाई, बा!" असं म्हणून मानेला झटका देऊन ती घरात गेली./ मित्रही विचारतात, "जुनी रूम तुम्ही सोडली वाटतं?/ मी उत्तर देतो, 'हो'./ मित्र म्हणतात, रूम कुणाची?"/ 'मुसलमानाची'. मी उत्तर देतो. / 'अरेच्चा, तुम्ही शेवटी मुसलमानाच्या घरातच का हो राहता?" / या प्रश्नाला माझ्याजवळ उत्तर असूनही मी अबोल राहतो." (*महारवेटाळ*, प्र. आवृ. १९८९; पृ. १८३-१९८)

थोडक्यात, निवाऱ्याचे हे जसे प्रश्न जातीचा विचार न केल्यास सुटू शकणारे, पण जातीच्या विचारामुळे न सुटणारे, जातीयता नष्ट होत नाही, तोवर दलित व्यक्तींच्या निवाऱ्याच्या प्रश्नाशी निगडित असणाऱ्या व्यथाही कायम राहणार आहेत. श्रीरंग रोडग्यांचे 'अबोल'पण म्हणूनच वाचकांनाही अंतर्मुख करते.

विसाव्या शतकातही परंपरेने चालू राहिलेले स्वामी-दाससंबंध आणि त्यापायी दलितांना स्वीकारावी लागलेली गुलामगिरी ह्याविषयीचे जे अनुभव दलित आत्मकथनांमध्ये आलेले आहेत, ते एकूण समाजाच्याच मानसिकतेवर प्रकाशझोत टाकणारे आहेत. दास्यत्व स्वीकारावे लागलेल्या व्यक्तींना कोणतीही दयामाया न दाखविणे, त्यांच्यावर होणाऱ्या अन्यायांचा विचारच न करणे, आपल्या मर्जीनुसार त्यांना राबवून घेताना माणुसकीशून्य वर्तन करणे आणि त्याबद्दल कोणताही खेद न बाळगणे, अधिकाराची जरब दाखवून त्यांच्याकडून केव्हाही कोणतीही कामे करवून घेणे ही सत्ताधारी, सवर्ण समाजाची मानसिकता झालेली आहे. त्याच्या ह्या मानसिकतेवर आघात करण्याचे सामर्थ्य नसलेल्या दलित व्यक्ती सहनशीलतेच्या बळावर सगळे काही सोसायला शिकलेल्या आहेत. परंपरागत ग्रामव्यवस्थेतील 'महारा'च्या स्थितीचे वर्णन करताना शंकरराव खरात लिहितात,

"आम्ही तीन गावचे वतनदार महार होतो; हे जरी खरं, तरी तो बड्या घरचा पोकळ वासाच.... महारांच्या वतनी-जीवनानं महारांच्या जिण्याचं कसं मातेरं झालेलं होतं.... याचं मला माझ्या घरातच रोज दर्शन घडायचं....

ही झाली म्हारांच्या कामाची सरकारी दफ्तरातली यांदी. पण प्रत्यक्षात महार गाव-कामगारांच्या कामाची सरकारी व बिनसरकारी यादी फारच मोठी आहे. कामाला अंतच नाही. इतकी कामं असत. महार गावकामगार रात्रंदिवस राबतो. त्याशिवाय त्याच्या घरची माणसंही राबतात, तरी काम संपत नाहीत.

गावचा महार म्हटला की तो दोन घरचा चाकर, एक सरकारचा, गावचा गावकामगार महार म्हणून, दुसरा गावच्या रयतेचा. निदान गुलामाला एकच मालक-धनी असतो. पण एक महार हा रयतेचा - चार घरचा चाकर, आता माझेच वडील हांबीर पाटलाचा महार - गावातल्या वाण्याचा महार - गावातल्या देशपांड्यांचा महार. आणखीन गावातल्या कुणा कुणाचा महार.."" *तराळ-अंतराळ*, आवृ. २, १९९६, पृ. ११६-११८.)

गावच्या पाटलाच्या आणि फौजदाराच्या दबावाला बळी पडून आपल्या वडिलांना एका ओसाड, साप वगैरे असलेल्या विहिरीतले प्रेत कसे बाहेर काढावे लागले ह्याची एक हृदयद्रावक आठवण खरातांनी कथन केलेली आहे. (पृ. १११-११६) अशा अनेक आठवणी. शांताबाई कांबळे ह्यांनी देखील एका माणुसकीशून्य फौजदाराचे वर्तन नमूद केलेले आहे;

"खरसुंडीला असताना एका गोष्टीची आठवण येते.

रामभाऊ फौजदार ह्यांनी बाबू महाराला सांगितलं होतं- "बाबू, उद्या सकाळी लाकडे फोडायला लवकर ये बरं का."

बाबू म्हणाला, "साहेब, ईन की लवकर".

बाबू महाराला लाकडे फोडायला जाण्यास जरा उशीरच झाला.

फौजदार त्याला रागाने म्हणाला, "तू लवकर का आला नाही?"

त्याला वाड्यात बोलावून घेतले आन दार लावले.

उशीर का झाला म्हणून त्याला दांडक्यानं इतके मारले की सगळ्या अंगावर हिरवेगार वळ उठले होते.

मारताना बाबू म्हणत होता, "आजपसनं मी उशीर लावनार नाय, साहेब. मारू नका, मी लवकर येईन. पाया पडतो, मला – मारू नगा."

पण त्या फौजदाराला दया आली नाही.

बाबूचे अंग सगळे सुजले होते.

तो कण्हतच घरी आला.

"मला लाकडे फोडायला उशीर झाला म्हणून फौजदाराने मला मारले" असे बाबूने सगळ्या महारांना सांगितले.

कांबळे मास्तर व महार चिडले.

बाबूला आटपाडीला सरकारी दवाखान्यात औषध उपचार करायला ठेवायचे नंतर डॉक्टरी सर्टिफिकेट घ्यायचे असे ठरले.

अनुक्रमणिका

सकाळी मास्तर व माणसे म्हणाली, "बाबू, दवाखान्यात चल?"

बाबू म्हणाला, "बाजरीची काढणी, मोडनी, वडवनी चालू हाय. या सुगीच्या दिसात माझा पसा कुडता बुडीत जायला नगं." म्हणून बाबू गेलाच नाय.

काही दिवसांनी अप्पासाहेब पंत खुरसुंडीला आल्यावर कांबळे मास्तरांनी आप्पासाहेबांना हा झालेला प्रकार सांगितला.

तेव्हा ते रामभाऊ फौजदाराला म्हणाले की "तुमची लाकडं फोडायला उशीर झाला म्हणून त्या बाबू महाराला मारले. गरिबावर बराच वचक बसविता. हे बरोबर नाही. यापुढे असा प्रकार समजला तर बरे होणार नाही.

असे त्यांनी रामभाऊला खडसावून सांगितले.

तेव्हापासून फौजदार महारांना काम सांगायला वचकून असायचे." (*माज्या जल्माची चित्तरकथा*, आवृ. २, १९९०, पृ. ९७-९८)

कोणत्याही व्यक्तीला, "माणूस" म्हणून असणारे स्वतःचे मूल्य ज्यावेळी जाणवते, त्यावेळी ती आपले अवमूल्यन होऊ देत नाही, किंवा असे अवमूल्यन करू पाहणाऱ्या शक्तींशी तिचा संघर्ष सुरू होतो. 'दास' म्हणून जगण्याच्या प्रक्रियेत तिची ही जाणीव पूर्णपणे नष्ट झालेली नसते, परंतु तिच्यावर स्वामित्व गाजवणारे त्यांना सोयीस्कर ठरेल अशा पद्धतीने तिचे खच्चीकरण करतात, त्यामुळे स्वतःची कितीही गैरसोय झाली, हानी झाली तरी अशी व्यक्ती तिच्या स्वामीच्या शब्दाला, इच्छेला प्राधान्य देऊ लागते, तशाच वृत्तीने जगू लागते. अशा व्यक्तीची हतबलता, दुर्बलता, तिला स्वतःला जाणवत नसली तरी दलित आत्मकथनांमधील अशा प्रकारच्या हकीकतींवरून वाचकांना ती जाणवते.

अस्पृश्यत्वाचे अनुभव दोन म्हणजे – दलित आणि दलितेतर – समाजांच्या अस्तित्वाशिवाय आकार घेऊ शकत नाहीत. अस्पृश्य आहेत म्हणून स्पृश्य आहेत आणि स्पृश्य आहेत म्हणून अस्पृश्य आहेत, स्पृश्य आणि अस्पृश्य ह्यांच्यात कोणतेही व्यवहार होत नसते, चालू राहिले नसते तर कदाचित अस्पृश्यत्वाचा जटिल प्रश्न निर्माणही झाला नसता, मात्र एकाच भूभागात राहणाऱ्या समाजातील व्यक्तींमध्ये, ह्या ना त्या कारणासाठी व्यावहारिक संबंध निर्माण होतात. तसे ते समाजातल्या स्पृश्य आणि अस्पृश्य मानल्या गेलेल्या व्यक्तींमध्ये निर्माण झालेले आहेत. आणि गेली अनेक शतके त्याच स्वरूपात टिकूनही राहिलेले आहेत. ग्रामव्यवस्थेत अस्वच्छ कामे करणाऱ्या व्यक्तींची गरज होती म्हणून अशी कामे करणाऱ्या व्यक्तींना ह्या व्यवस्थेत अविभाज्य स्वरूपात सामावून घेतले गेले. मात्र त्यांच्याशी व्यवहार करताना एक अंतर कायम ठेवण्याचा परिपाठ सुरू झाला. ह्या अंतरामुळे ते 'अस्पृश्य' ठरू लागले, सामाजिकदृष्ट्या त्यांना सर्वांत खालचा दर्जा देण्यात आला. परिणामी, स्पृश्यांचा श्रेष्ठत्वाचा अहंकार जोपासला जाऊन, ते अस्पृश्यांना त्यांच्या हीन दर्जाची जाणीव आपल्या कृति-उक्तींद्वारा सातत्याने करून देऊ लागले. अधन अस्पृश्यांचीही, आपण 'अस्पृश्य' असल्याची, हीन असल्याची मानसिकता तयार झाली आणि समाजातील त्यांचा वावर सीमित झाला. अस्पृश्यांवर लादलेल्या सामाजिक बंधनांचे स्वरूप कसे होते, ते दलित आत्मकथनांमध्ये व्यक्त झालेले आहे, कारण ही सामाजिक बंधने अस्पृश्यांच्या जीवनाचाच भाग बनसलेली आहेत. ह्या संदर्भात बेबीताई कांबळे ह्यांनी आपला एक अनुभव कथन केलेला आहे तो असा,

"मोळ्या खांडवून खुरवून झाल्यांवर हात हात लाकडाचे एकावर एक ढीग रचून बिंड बांधत आणि त्या सगळ्याजणी मिळून घोळक्याने गावात बिंड विकायला जात. ह्यांचा घोळका वाट सोडून चालत असे. गावातला माणूस समोरच्या बाजूने दिसल्यास पुन्हा बायकांनी वाट सोडून काट्याकुट्यातून निघावं, पदर अंगाला झाकून घ्यावा आणि सगळ्यांनीच तो समोर येताच म्हणावं, "मारनी पाया पडन घालल्यात धनी." मग त्याने थाटातच हूं हूं करून निघून जावं. साऱ्या गावभर ह्या जिकडं जातील तिकडं ह्यांचं पाया पडणं चालू – मग वाटेनं त्यांना शेंबडं पोर का दिसेना! आम्ही त्यांच्या पदराला धरून त्यांच्याच मागे असायचो. एखादी नवीन सासरवासीन त्यांच्या घोळक्यात असली आणि तिला पाया पडनं जमत नसलं, ती त्यांच्यात की न्हायली तर लगेच धन्यानं म्हणावं,

"ए, हे कुणाचं ग रगील दोडका है?" का पाटलाची सुन है? गावातल्या माणसांना पाया पडनं हिला म्हाईत न्हाय?"

मग त्या धन्यानं म्हारांच्या चावडीवर येऊन धिंगाणा घालावा. सगळ्या म्हारांना बोलवावं आणि म्हणावं, ती – ती नवी पोरगी कुणाची है? तिला त्वांड बिंड है का न्हाय धन्यास्नी पायां पडनं घालाय/ उरावर चाललीया बिनधडक! मग तिच्या सासऱ्यांनी, दुसऱ्या शहाण्या चार गड्यांनी धन्याची नाही तसली विनवणी करायची – "आवं, न्हाय न्हाय मायबाप, ती

नवं जनावर है त्याला अजून सुमार न्हाय. तिचं चुकलं असलं तर ह्यो सासरा पायावर दंडवत घालतू पर ह्यो गुन्हा पोटात घाला."

"अरं, नव्हं नव्हं पण म्हारं लयच माजल्याती. फुकटाचं खायाय मिळतंच न्हवं. आसपासनं जर आमच्या उरावरनं कोन गेलं तर मातूर तुमची गय करनार न्हाय आमी. आमी काय म्हार पोरं है व्हय रं आमच्या उरावरनं जाया?"

मग सगळ्यांनी म्हणावं, "न्हाय म्हाराज, पुन्हा असं न्हाय व्हऊ द्यायचं. आता ह्यो गुन्हा पोटात घाला."

मग तणातणा करत कळकटून गेलेल्या धन्यानं निघून जावं. मग ह्यांचा घोळका तिकडून आल्यावर त्या सासुरवाशिनीला बोर्डावर सगळ्यांनीच घ्यावं. सासूबाईला तर निमित्तच. सासुसासऱ्यांनी लगेच तिला शिव्या द्यायला सुरुवात करावी.

"का ग एक पारे, आमाला ह्या गावात न्हावं दितीच का न्हाय? आज गावात कीवडी माझी मुष्किल झाली. गाव समदा तोंडावर थुंकाय लागला. आज त्यांचंच खावून त्यांच्याच उरावर जायचं व्हय? तुजं आईबाप काय कोलाटीबिलाटी हेत व्हंय? त्यांच्या गावात चालबील है का न्हाय पायां पडनं घालायाची?" (पृ. ५१-५२)

"म्हारांची येस्कराची काठी म्हणजे म्हारांना राजदंड वाटावा अशी भुलवण समाजानं केली. येस्कराची काठी म्हणजे त्यांच्या कुळाची निशाणी.....

"घरधनी पहाटेच उठून ओढ्याला जाऊन आंघोळ करीत असे. आंघोळ झाल्यावर तिथलीच कन्हेरीची फुलं तोडून घेत असे. घरी आल्यावर निसनावर गंध उघाळून काठीला पाच पट्टे ओढत. आपणही गंधाचा टिळा कपाळाला लावत, तिची मनोभावे पूजा करून खांद्यावर घोंगडी, डोकीवर फाटकं मुंडासं आणि हातात खुळखुळ्याची काठी घेऊन महार सजून बसवारीला चावडीला जात.

त्या काळची खांद्यावरची घोंगडी वकिलाच्या झग्याहूनही मोठी वाटत असे. हातातली काठी तर मुख्यमंत्र्याच्या राजदंडाहून श्रेष्ठ वाटत असे. चावडीत बसवाराला गेल्यावर खाली एका कोपऱ्याला महारानं वाकून उभं राहावं. कारण त्याला ताठ उभं राहण्याची गावाची मनाई होती. पण चावडीत गावाची शेंबडी पोरं जरी आली तरी त्यांनी डोकं गुडघ्याला टेकेपर्यंत कमरेची कमान करायची आणि दोन हाताच्या ओंजळीनं "जोहार मायबाप" तीन वेळा म्हणायचं आणि दोन्ही हातांचे पंजे डोकीला लावायचे.

पाटलाला जोहार घालून कुबड वाकवून त्याच्यापुढं उभं राहायचं, पाटील सांगेल ती कामे ऐकून घ्यायची!" ("जिणं अमुचं", आवृ. २, पृ. ७६-७७)

बैलगाड्या घेऊन दुसऱ्या गावी लग्नाला निघालेल्या महारांनी, एका गावच्या पाटलाला जोहार घातला नाही म्हणून त्यांच्या बैलगाड्या कशा अडवून ठेवल्या ह्याची, एक आठवण शांताबाई कांबळे ह्यांनीही त्याच्या आत्मकथनात (*माज्या जल्माची चित्तरकथा* आवृ. २, १९९०, पृ. ३७-३८) सांगितलेली आहे. गावातल्या अस्वच्छ कामांबरोबरच ह्या अशा मानहानीकारक बंधनांचे सक्तीने पालन करावे लागल्यामुळे अस्पृश्यांना त्यांच्या हीन दर्जाची टोचणारी जाणीवच उरली नाही.

भारतीय समाजात अस्पृश्यता अनेक शतकांपासून अस्तित्वात असली तरी अस्पृश्य समाजाची अस्पृश्यत्वासंबंधीची जाणीव आणि त्या विरोधातला संघर्ष सामूहिकरीत्या अधिकाधिक तीव्र होत गेला. तो एकोणिसाव्या – विसाव्या शतकातच. असृश्य व्यक्ती जसजशा (मोठ्या प्रमाणात) शिक्षित होऊ लागल्या, तसतशा त्या स्वतःकडे आणि भोवतालच्या वास्तव्याकडे अधिक जागरूकपणे पाहू लागल्या. त्यांच्या कुटुंबातल्या वडीलधाऱ्या व्यक्तींचा आणि एकूण त्यांच्या समाजाचा पारंपरिक दृष्टिकोन आपला भविष्यकाळ घडविण्यासाठी निरूपयोगी आहे. ह्याची जाणीव त्यांना झाली. ह्या शिक्षित व्यक्तींचे परिवर्तनवादी विचार जेव्हा अशिक्षित व्यक्तींच्या कानी पडू लागले, तेव्हा त्यांच्याही पारंपरिक दृष्टिकोनात थोडा बदल घडून येण्याची प्रक्रिया सुरू झाली. विसाव्या शतकातील प्रगत भारतातल्या अस्पृश्यत्वाच्या अनुभवांमुळे, अस्पृश्य व्यक्तींच्या भावनिक आणि वैचारिक विश्वात नेमक्या कोणत्या घडामोडी घडत होत्या, ह्याचा वेध काही दलित आत्मकथनकारांनी घेतलेला आहे. त्यावरून, अस्पृश्यत्वाची जाणीव, माणसाला ज्या यातना, वेदना, क्लेश भोगायला लावते, त्याचा प्रत्यय वाचकांनाही येतो, रूढी-परंपरा ह्यांनी अस्पृश्य समाजाला जसे जखडले होते, तसेच स्पृश्य समाजालाही. म्हणूनच नामदेव व्हटकर, "कथा माझ्या जन्माची" ह्या आत्मकथनात लिहितात, "विस्तीर्ण पसरलेल्या वाळवंटातही कुठे कुठे गर्द सावलीचे एखादे झाड असावे, तशी मजवर अकारण माया करणारी व्ही.एल्. पाटलांच्या वडिलांसारखी काही माणसे मला या जन्माच्या प्रवासात अधूनमधून भेटली. / आणि म्हणूनच हिंदू धर्मातल्या अस्पृश्यतेचा, जातिभेदाचा कितीही राग आला तरी मला तो कुणा एखाद

अनुक्रमणिका

दुसऱ्या माणसावर काढावा असे वाटत नाही, मात्र ही माणसे ज्या रूढीची आणि परंपरेची गुलाम झाली. ती रूढी आणि परंपरा तुडवून तुडवून तिचा चुराडा करावा असे जळफळून मला वाटते." (पृ. ७५)

दलित आत्मकथनांमधल्या समाजव्यवहारातील अस्पृश्यतेचे स्वरूप थोडक्यात असे : स्पृश्यांच्या देवळांमध्ये प्रवेश नसणे, त्यांच्या विहिरींवर – पाणवठ्यांवर पाणी भरण्यास वा पाणी पिण्यास मनाई असणे, त्यांच्या घरात प्रवेश नसणे, काही कामानिमित्त अंगणात वगैरे आल्यास कुठेही शिवाशिव न करून देणे, चुकून अशी शिवाशिव झाल्यास आंघोळ करून त्यांनी शुद्ध होणे, विटाळाच्या भीतीने भाड्याची घरे त्यांना न देणे आणि ह्याच भीतीने शेजाऱ्यांनी त्यांच्याशी संबंध न ठेवणे, विद्यार्थ्यांना शाळेत इतर मुलांबरोबर वर्गात न बसू देता पायरीवर वगैरे बसायला लावणे, शिक्षकांनी त्यांना स्पर्श न करताच जमेल तसे विद्यादान करणे, वसतिगृहात राहणाऱ्या विद्यार्थ्यांना भोजनासाठी वेगळ्या पंगतीत बसवणे, हॉटेल-खानावळींमध्ये सुद्धा त्यांना इतर गिऱ्हाईकांसारखी वागणूक न देणे, त्यांनी वापरलेल्या वस्तू वेगळ्या ठेवणे, केस कापण्यासाठी हेअर कटिंग सलूनमध्ये प्रवेश नसणे, डॉक्टरांकडेही अंगाला हात न लावता रोग्याला औषध देणे इत्यादी. व्यवहारातील अशा स्वरूपाच्या अस्पृश्यत्वाचे चटके बसलेल्या दलित आत्मकथनकारांच्या अनुभवांमध्ये साम्य जाणवते, कारण ही अस्पृश्यता एकूणच समाजात खोलवर रूजलेली असल्यामुळे कोणत्याही प्रवेशात वास्तवाला असणाऱ्या अस्पृश्यांना ती सारखेच चटके देते.

वर अस्पृश्यत्वाच्या ज्या तऱ्हा नोंदविलेल्या आहेत, त्या सर्वांचा एकत्रित अनुभव ज्या एका दलित आत्मकथनामध्ये येतो, ते आहे "तराळ-अंतराळ". ह्या आत्मकथनात, शंकरराव खरातांनी, त्यांच्या बालवयापासून प्रौढवयापर्यंतच्या जीवन-प्रवासात अस्पृश्यत्वाचा जो दाह सहन केला, तो विस्ताराने नोंदविलेला आहे. 'दोन शब्द' ह्या प्रास्ताविकात, "वास्तविक ही माझ्या जीवनाची कथा आहे; पण त्याचबरोबर ही एक "स्टोरी ऑफ द ॲनटचेबलं" आहे", असे जे त्यांनी लिहिलेले आहे, ते सार्थ आहे. अस्पृश्यत्वामुळे निर्माण झालेल्या सामाजिक विषमतेच्या मुळाशी प्रबळ अशी सामाजिक रूढी आहे. जसजसे समाजमन बदलत जाईल, तसतशी ही रूढीही नाहीशी होत जाईल. तोपर्यंत, अस्पृश्यत्वाच्या अनुभवांमुळे अस्पृश्यांच्या मनांवर नेमके कोणते आघात होतात, ते "तराळ-अंतराळ" वाचून वाचकांना उमगू शकते. खरातांनी त्यांच्या मनाला व्यथित करणारे अनेक अनुभव कथन केले आहेत, त्यातील औंधच्या वसतिगृहातील एक अनुभव असा,

"रमण्याचा पहिला दिवस सुरू झाला होता.

सकाळची शाळा सुटली होती. अकरा वाजता रमण्याच्या जेवणाच्या पंक्ती बसत होत्या....

मी बरोबर अकरा वाजता जेवणाच्या मंडपाकडे गेलो. नाटकं होणाऱ्या तेटराच्या मोठ्या मंडपात जेवणाच्या पंक्ती बसत होत्या, हे मला समजलं होतं. माझ्याबरोबर इतर महारांची मुलंही होती. जेवणाच्या मंडपात सोवळ्याचे मुकटे नेसलेल्या लहानमोठ्या ब्राह्मणांची गर्दी झाली होती.

जेवणाच्या पंक्ती बसल्या. मी आपला सरळ मराठी मुलांच्या पंक्तीला जाऊन बसलो. तोच माझ्यावर मॅट्रिकच्या वर्गातला खर्डे नावाचा मराठ्याचा मुलगा तडकला.

"आरं, उठ इथून! महारांची पंगत तिकडे पलीकडे आहे. तिथं जाऊन बैस! उठ! उठ!!"

त्या खर्ड्याचं बोलणं माझ्या मनाला लागलं. मी त्याच्याकडे रागानं पाहात तेथून उठलो.

महारांच्या मुलांत गटाराच्या जवळ, देवीच्या देवळाच्या पाठभिंतीला लागून बसलो. तिथं आम्ही महाराची बोर्डिंगची एकूण चार मुलं होतो. आमची महार मुलांची पंगत वेगळी होती. ब्राह्मणांची वेगळी होती. बोर्डिंगच्या मराठी मुलांची वेगळी होती. अशी आमची जातवार पंगत बसली होती. मी त्यात खाली मान घालून बसलो होतो. आजूबाजूला कुणाकडेही पाहात नव्हतो.

पंगतीला द्रोण पत्र्यावळ्या वाटून झाल्या. भात वाढायला सुरुवात झाली. आमच्या महार पंक्तीला वाढताना सोवळ्यातला वाढपी दूर उभे राहून वाढत. जरा उंचीवरूनच वाढत होता. आम्हाला स्पर्श होऊ नये याची काळजी घेत होते. भात, आमटी वाढून झाल्यावर चपात्या, गूळ आला. चपात्यांवर तूपही वाढत होते. याशिवाय भाज्या, चटण्या, कोशिंबीर होती. बोर्डिंगच्या जेवणापेक्षा रमण्याचे जेवण चांगले रूचकर होते.

मी पोटभर जेवलो, मन तृप्त झाले. बऱ्याच दिवसांनी एवढे चांगले जेवण मिळाले होते. मी जेवण थांबवून बसलो.

इतक्यात माझ्या शेजारी बसलेला महाराचा विष्णू रणदिवे मुलगा मला बोलला "खरात, दोन वेळचं एकदम पोटभर जेवा! बोर्डिंगचे जेवण आपल्याला रमणा असेपर्यंत मिळणार नाही."

मग मी दोन वेळचं एकदम जेवण केलं. माझं पोटं एकदम टम् झालं.

पंक्ती उठत होत्या. पहिली ब्राह्मणांची पंगत उठली. मग आमची उठली. आम्ही महाराची मुलं उठून तसंच सरळ निघालो. तोच मागाहून एका सोवळंवाल्याचा आवाज आला, "ये म्हारड्यांनो! तुमच्या पत्रावळ्या तुम्हीच उचला. त्या काय आम्हाला उचलायला लावता का रे? कळत नाही का तुम्हाला?"

तो आवाज ऐकून आम्ही महारांची मुलं एकमेकांच्या तोंडाकडं बघू लागलो.... त्या.... जागीच उभे राहिलो.

तोच पुन्हा त्या सोवळेवाल्याच्या कडक आवाज उठला, "भडव्यांनो! पत्र्यावळ्या उचलता का नाही? का सांगू होम साहेबाला?"

...... त्या कडक आवाजाबरोबर म्हारांची मुलं मागं फिरली. मी त्यांच्या बरोबर फिरलो. आम्ही महार मुलांनी आपापल्या पत्रावळ्या उचलल्या. आणि देवळाच्या पिछाडीने लांब भागातून दूर बोळातल्या उकिरड्यावर टाकल्या पत्रावळ्याच्या वासावर कुत्रं माझ्या बराबरच चाललं....

माझ्या मनाला मोठ्या वेदना झाल्या. महार मुलांची वेगळी पंगत आणखीन नऊ दिवस बसणार! माझ्या मनाला चांगलीच जखम झाली होती. असं वेगळं बसून, पत्र्यावळ्या उचलून घेण्याऐवजी मला बोर्डिंगचे जेवणच बरं वाटलं. पण रमण्यात जेवण असेपर्यंत बोर्डिंगचं जेवण बंद होतं ना! त्यामुळे नाईलाजानं मला रमण्यातलं जेवण खाली मान घालून, मुकाट्यानं जेवावं लागत होतं. त्यानं माझ्या काळजाला झालेली जखम अधिकच चिघळत होती. पण हे मी कुणाला सांगणार...?

एका दिवशी मध्येच मी रमण्यात जेवायला आलो नाही. रोज रोज ते अपमानाचं जिणं मला नकोसं झालं होतं. त्याऐवजी उपाशी राहिलेलं बरं म्हणून मी मुद्दामच जेवायला रमण्यात गेलोच नाही.

पण दुसरं मला खोलीत खायला काहीच नव्हतं, पैसाही नव्हता. त्यामुळं मला त्या दिवशी उपवास काढावा लागला. दोन्ही वेळेला उपवास. पोटात काहीच नव्हतं. त्यात सकाळी पंचवीस सूर्यनमस्कार घातलेले. पोटात फक्त पाणी. पाण्यावर किती वेळ राहणार? पोटात काहीच नसल्यानं माझं अंग पेकळून गेलं होतं. पोटात भुकेचा डोंब उसळला होता. एका दिवशी उपवास ठीक होता. पण दुसऱ्या दिवशी उपवास कसा करणार? उगीच आपल्या जिवाला काय अपाय नको म्हणून मी पुन्हा दुसऱ्या दिवशी रमण्याचं जेवण करायला गेलो. महार मुलांच्या वेगळ्या पंक्तीत बसलो. त्यावेळी मला महारांच्या रणदिवे यानं विचारलं, "खरात! काल जेवायला का नव्हता?"

तोच मी त्याला बोललो, वेगळ्या पंक्तीला बसून जेवणं मला बरं वाटत नाही. ते अपमानास्पद वाटतं!"

तोवर द्रोण पत्रावळीचं वाटप झालं होतं. भात वाढायला घाणेरडा मळकट पंचा नेसलेला एक दाढी वाढवलेला जानवं घातलेली वाढपी पुढं आला होता. त्या वाढप्याला बघून मला कससंच वाटलं, पण मी मुकाट्यानं खाली बघत होतो. भातानंतर चपात्या आल्या, मागोमाग गूळ, तूप, आमटी आली. त्यांत मी उपाशीपोटी खाली मान घालून भरपूर जेवलो.....

एका वेळेचं नाही, तर दोन वेळचं पोटभर जेवलो.... मला रात्रीची चिंता नव्हती." (*तराळा-अंतराळ*, आवृ. २, १९९६, पृ. ३१०-३१२)

काळजाला जखमा करणाऱ्या ह्या अशा अनुभवांची शृंखला, पुण्यासारख्या शहरात राहायला आल्यानंतर आणि वकिलीचा प्रतिष्ठित व्यवसाय सुरू केल्यानंतरही खंडित होत नाही, असाच एक अनुभव कथन करताना शंकरराव खरात लिहितात,

"१९५२ साली सोमवार पेठेतील चांगल्या बंगलेवजा बिल्डिंगमध्ये राहावयास येऊन पाच-सहा महिने झाले होते. माझ्या खोल्यांच्या बाहेर माझा 'अॅडव्होकेट' असल्याचा बोर्ड होताच, तरीही माझी जात माझा पिच्छा अजून पुरवत होती.

मी सोमवार पेठेत १९/२ प्लॉटमधील बिल्डिंगमध्ये तळमजल्यात पश्चिमेच्या दोन खोल्यात राहात होतो. माझ्या शेजारी तळमजल्यावर मधल्या ब्लॉकमध्ये श्री. पंडुरकर नावाचे इंजिनियर सहकुटुंब राहात होते. त्याच्या बाजूला दोन युरोपियन धर्मप्रसारक महिला राहात होत्या. त्या वेळी माझ्याबरोबर माझा धाकटा भाऊ – ज्ञानू व त्याची बायको राहात होते. श्री. पंडुरकरांना सर्व मुली. मोठी मुलगी कॉलेजात व लहान दोन मुली हायस्कूलात जात होत्या. पंडुरकरांच्या लहान मुली प्रथम प्रथम आमच्या खोल्यात खेळायला येत. आमच्याकडे कधी कधी चहाही पीत.

श्री. पंडुरकरांची लहान मुलगी शोभा नेहमीप्रमाणे खेळायला आली. चहा घेण्याचा तिला माझ्या आईने आग्रह केला. पण ती हसत मान हालवून 'नाही' म्हणत होती.

म्हणून मी तिला सहज विचारलं, "शोभा! चहा घे ना!"

ती हासतच पुन्हा 'नको' म्हणाली.

यापूर्वी न बोलता चहा घेणारी ही मुलगी आज आग्रह केला तरी चहा का घेत नाही? म्हणून मी तिलां मुद्दाम विचारलं, "का गं? चहाला का नाही म्हणतेस आज?"

त्यावर पुन्हा तिनं हसत हसत 'नाही' म्हणत मान डोलावली.

ती शोभा तशी लहानच मुलगी ८-९ वर्षांची, मी तिला जवळ घेतले. तिच्या पाठीवरून हात फिरवीत विचारलं, "शोभा! आमच्या घरात आज चहा न पिण्याचं खरं खरं कारण काय?"

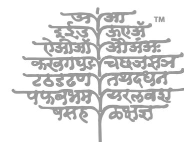
त्यावर ती लहान मुलगी हासली व बोलली, "किनाय! आमच्या आईनं सांगितलंय की, खरातकाकांच्या घरी काही खायाचं नाही. चहा पियाचा नाही!"

हे ऐकून मी अवाक् झालो. मला भलताच धक्का बसला. मी क्षणभर गप्प झालो. माझी जात 'महार' त्यांना कळली असणार? पण मीही काही जात कधी चोरली नव्हती. माझ्या नावाचा बाहेर बोर्डच होता.

आई-बापांनी आपल्या लहान मुलांच्या मनात हे जातीचं विष का भिनवावं? त्याचा काय परिणाम होतो याचा ते कधी विचार करतात का? मी गप्प होतो.... माझ्यापुढं जातीचा राक्षस नाचत होता." (पृ. ४३१-४३२)

अशा प्रकारच्या अनुभवांतून व्यक्त होणारा अस्पृश्य व्यक्तींचा राग, संताप, त्यांच्या काळजाला होणाऱ्या जखमा-वेदना, जातीचा दोर तुटता तुटत नसल्यामुळे येणारी असहायता, लहान मुलांच्या मनातही जातीचे विष भिनवले जात असल्यामुळे भविष्यातही जातीचा राक्षस कायम राहण्याची शक्यता व त्यामुळे येणारे नैराश्य, थोडक्यात अस्पृश्य व्यक्तींच्या ह्या सगळ्या भावभावना सकारण असल्यामुळे वाचकही त्यांच्याशी समरस होऊ शकतात. कोणत्याही व्यक्तीचा जीवनस्तर कसाही असो, तिलाही समाजात 'माणूस' म्हणून प्रतिष्ठेने, मानाने राहावेसे वाटते, सर्वांमध्ये मिळून-मिसळून वागावेसे वाटते परंतु आपला समाज, अस्पृश्य व्यक्तीला अशा प्रकारची मुभा देत नाही. समाजात मोकळेपणाने राहण्याचे कायदेशीर स्वातंत्र्य तिला आहे, परंतु अजून तरी तिला हे स्वातंत्र्य शंभर टक्के उपभोगता येत नाही. अस्पृश्य म्हणून होणारी हेटाळणी, अवहेलना, अप्रतिष्ठा, खेड्यात काय किंवा शहरात काय अनुभवाला येतेच आहे. त्यामुळे अधिकाधिक दलित आत्म-कथनांमध्ये देखील, अस्पृश्यत्वाशी निगडित असणारे अनुभव व्यक्त होत आहेत, उदा., ऊर्मिला पवार ह्यांचे *आयदान* (प्रथम आवृ. २००३, पृ. १८९१, २०४)

दलित आत्मकथनकारांच्या स्मृतींमध्ये त्यांच्या शिक्षण-विषयक अनुभवांना महत्त्वाचे स्थान आहे. शिक्षणाचे कोणतेही संस्कार न झालेल्या अशिक्षित, गरीब कुटुंबातले आई-बाप जेव्हा आपल्या लहान मुलांना, प्रथमच शाळेत भरती करू लागले तेव्हा त्यांना आणि त्यांच्या मुलांनाही अतिशय विपरीत परिस्थितीचा सामना करावा लागला. शाळा म्हणजे काय आणि तिथे कशासाठी जायचे ह्याची जाणीवच नसलेली मुले सुरुवातीला शाळेची पीडा चुकविण्याचा प्रयत्न करतात, शेळ्यामेंढ्या, गाई-गुरे रानात चरायला घेऊन जाणे, तिथे मुक्तपणे बागडणे, आई-बाप मोलमजुरीसाठी बाहेर गेल्यास लहान भावंडांचा सांभाळ करणे, किंवा त्यांच्या बरोबर मोलमजुरी करून थोडी आर्थिक कमाई करणे अशा जीवनाची सवय झालेल्या मुलांची मने शाळेच्या वातावरणात रमत नाहीत. त्यामुळे त्यांना शाळेची सवय लावण्यासाठी, प्रसंगी, त्यांचे आईबाप त्यांना मारझोडही करतात. मुलांना नियमितपणे शाळेत पाठवण्याची आई-बापांची कितीही इच्छा असली तरी त्यामुळे त्यांच्यासमोर अडचणी निर्माण होतात. घरातल्या कामांसाठी मुलांची मदत हवी असेल त्यावेळी त्यांना शाळा बुडविण्यासाठी सांगितले जाते. त्यांच्या मोलमजुरीतून होणारी थोडीफार आर्थिक कमाई बंद झाल्यामुळे हलाखीच्या परिस्थितीत अधिकच भर पडते, तसेच शाळेत जाणाऱ्या मुलांचा खर्च झेपेनासा झाला की घरात तणावाचे वातावरण निर्माण होते, परिणामी, काही मुलांना आपले शिक्षण अर्धवटच सोडून द्यावे लागते. जाति-जमातीतली पारंपरिक विचारांची माणसे, मुलांना शिकवून काय फायदा, असाच प्रश्न उपस्थित करतात. शाळा शिकून मुलगा काही बॅरिस्टर होणार नाही, मास्तर होणार नाही, की मोठा फौजदार, ऑफिसर होणार नाही, त्यापेक्षा त्याने आपल्या वाडवडिलांचा धंदा करावा आणि पोट भरावे, असा त्यांचा अनुभवाचा, शहाणपणाचा सल्ला असतो. ह्या लोकांचा सल्ला धुडकावून मुलाचे शिक्षण चालू ठेवणे हेही तितकेसे सोपे नसते. शिकणारा मुलगा थोडा मोठा झाला की घरातल्या आणि जाति-जमातीतल्या लोकांना त्याचे लग्न उरकून घ्यावेसे वाटते. लग्नाविषयी त्याचे मत जाणून घेण्याची गरज कोणालाच जाणवत नाही. मग शिक्षणाची ओढ असलेला एखादा मुलगा घरातून पळूनही जातो. लग्नाला राजी न झालेल्या मुलाविषयी एकंदरीतच प्रतिकूल वातावरण निर्माण होते. अशा मुलांची मानसिकदृष्ट्या खूपच कुतरओढ होते.





ज्या मुलांना गावापासून दोन-चार कोस दूर असलेल्या शाळेत शिकायला जावे लागते, त्यांना अनवाणी, अर्धपोटी राहून पायपीट तर करावीच लागते, शिवाय निसर्गाचे तडाखेही सहन करावे लागतात. थंडी, ऊन, पाऊस ह्यापासून संरक्षण करण्यासाठी जवळ काहीच नसते. वाटेतल्या टेकड्या, जंगले, नदीनाले ओलांडत जावे लागते. कोणी सोबत असेल तर ठीक. नाहीतर एकट्यानेच ही ये-जा करावी लागते. भटकंती करणाऱ्या कुटुंबातील मुलांना एकाच शाळेत जाऊन शिक्षण घेणे शक्यच नसते. त्यामुळ आई-बापांच्या भ्रमंतीच्या गावांप्रमाणे त्यांच्या शाळाही बदलत असतात. आर्थिक हलाखीमुळे वसतिगृहात राहून शिकतानाही खूपच हालअपेष्टा सहन कराव्या लागतात. विद्यार्थी दशेतील ह्या खडतर अनुभवांचा कळस गाठला जातो तो काही जातिवादी शिक्षक आणि विद्यार्थी ह्यांच्या वर्तनामुळे. भीमराव गस्ती ह्यांच्या आत्मकथनातील खाली नमूद केलेल्या अनुभवावरून ह्याची प्रतीती येते.

"एक दिवस वर्गात शिक्षिक शिकवीत होते. आम्ही शिकण्यात दंग होतो आणि अचानकपणे शाळेच्या हेडमास्तरांच्याबरोबर देसाई मास्तर आमच्या वर्गात आले. शिक्षकांनी त्यांना आदरयुक्त नमस्कार केला. तसं आम्हीही सर्वांनी उभं राहून त्यांचं स्वागत केलं. त्यांनी सर्वांना खाली बसण्यास सांगितलं. अशोक देसाई माझ्याजवळ बसला होता. देसाई मास्तर मला चांगले ओळखत होते. ते माझ्याकडेच रोखून बघत होते. आज हे असे माझ्याकडे का बघत असावेत असा विचार मी करीत होतो. एवढ्यात ते मोठ्याने गरजले,

"काय रे गस्त्या, काय करून आलास ते बऱ्या बोलानं सांग, हरामखोरा!"

त्यांचा संतापलेला चेहरा पाहून मी गर्भगळितच झालो, त्यांचा दराराच तसा होता.

मी थरथर कापत उभा राहिलो. मी बोलत नाही हे पाहून ते पुन्हा ओरडले, "हरामखोरा, तुला मी चांगला समजत होतो. अखेर तू घाणीतला किडाच निघालायस. बेरडाची जात शेवटी आपल्या जातीवरच जाणार! मूर्खा, त्या वाटेवरील विहिरीजवळ हागून आलास होय?"

त्यांचे प्रत्येक शब्द माझ्या हृदयावर घाव करीत होते. माझ्यावर अचानक त्यांनी केलेल्या आरोपावर मला काहीच बोलता येईना. मी घाबरून खाली पाहात होतो. ते पुन्हा गरजले,

"चल मुकाट्यानं, त्या विहिरी-जवळ केलेली घाण काढून ये, नाहीतर मी आताच पोलिसांना बोलावतो."

पोलिसांचं नाव काढताच माझ्या डोळ्यांपुढे अंधारीच येऊ लागली. मी लटपटू लागलो. वर्गशिक्षकांनी मला बाकड्यातून बाहेर ओढून काढले. मी सर्वांच्याकडे अगतिकपणे पाहात होतो, पण माझ्याबद्दल कुणाच्याही डोळ्यात सहानुभूती दिसत नव्हती. या संकटातून मला कोण वाचविणार? माझ्या डोळ्यांसमोर अंधारी आली. तसा मी मटकन खाली बसलो. पुन्हा देसाई मास्तर ओरडले, "हरामखोरा, माझ्यासमोर ढोंग करतोस?"

शिक्षकांनी मला गुद्दे मारीत वर्गाबाहेर काढलं. सर्वच मुलंमुली हा प्रकार पाहात होती. त्यामुळं मला मेल्याहूनही मेल्यासारखं झालं. माझी बाजू घेण्यासाठी कोणाही पुढं येत नव्हतं. कारण मी बेरड होतो ना! गुन्हेगारी जातीचा! सर्व गुन्हे आम्हीच करतो असं त्यांना वाटलं असावं! म्हणून ते माझ्याकडे संशयानं पाहात होते. आरोप करीत होते.

मी रडत रडत त्या विहिरीकडे निघालो. माझ्या पाठोपाठ देसाईमास्तर आणि तीन-चार मुलं येत होती. विहिरीजवळ जाऊन पाहतो तर तिथं कुणीतरी बरीच घाण केलेली दिसत होती. आता मी ती घाण कशानं काढून टाकणार?" देसाई मास्तर माझ्या पाठीमागे यमासारखे उभे होते. मी माझं मन घट्ट केलं. आणि दोन्ही हातांनी गाई-म्हशीचं शेण उचलतात तशी ती घाण हातानं उचलली. खूप दुर्गंधी येत होती. त्या कृतीची अक्षरशः शिसारी आली. ओकाऱ्या सुरू होणार असं वाटत होतं. परंतु तशा अवस्थेतही चारपाच ठिकाणी करून ठेवलेली ती घाण मी माळावर नेऊन टाकली. त्यापैकी बरीच घाण माझ्या हातालाच चिकटून बसली होती. ते हात मी त्या विहिरीत धुऊ शकत नव्हतो. माझ्या हातावर पाणी घालावं असंही कुणाला वाटलं नाही. शेवटी माळावरच्या मातीतच मी माझे हात घुसळले. थोडी घाण कमी झाली, पण वास कमी झाला नव्हता.

शाळेत दप्तर असल्यामुळे मी शाळेची वाट धरली. वर्गाजवळ येऊन थांबलो. माझे हात मातीनं माखलेले होते. त्यामुळं वर्गात कसं जाऊन बसायचं, हात धुण्यासाठी पाणी कोण देणार या विचारात मी उभा होतो. वर्गातील मुलं फळ्याकडे बघायचं सोडून माझ्याकडे निराळ्याच नजरेनं पाहत होती. माझ्या डोळ्यांतल्या आसवांनी पापण्यांचे बंधारे केव्हाच ओलांडले होते. माझी असह्य परिस्थिती पाहून खांडेकर हा विद्यार्थी पुढं

आला, जवळच असलेल्या हायस्कुलाकडे त्यानं मला नेलं आणि नळाचं पाणी सोडून हात धुण्यास सांगितलं. मी हात स्वच्छ धुतले. तोंडही धुतलं, वर्गातली सर्वांचं लक्ष माझ्याकडेच होतं. त्या सर्वांच्या नजरा पाहून मला त्यांच्याकडे पाहण्याचं धैर्यही होईना. मी खाली मान घालून बसलो. कान मात्र पोरांच्या कुजबुजण्याकडे होते.

शाळा सुटल्यानंतर काहीजण मला झालेला प्रकार खरा का खोटा विचारू लागले. परंतु मी गप्पच बसलो. मुलं मला 'यल्ल्या' या टोपणनावानं चिडवीत असत, आता 'हगन्या यल्ल्या' म्हणून चिडवू लागलो. प्रतिकार म्हणून मी काहीच बोलत नसे. त्यांचं चिडवणं मला असह्य व्हायचं. पण सांगणार कुणाला? हा प्रसंग घरी सांगण्याचंही धैर्य झालं नाही, कारण त्यामुळं मला शाळाच बंद करावी लागली असती!

गोंडवाडच्या दोन खोडकर मुलांनी माझ्यावर आलेल्या खोट्या आरोपाचे कृत्य केलं होतं. ते पाच-सहा दिवसांनी उघडकीस आलं.

त्यानंतर हेडमास्तरांनी त्या दोघांना ऑफिसमध्ये चोप दिला. तेव्हा त्यांनी केलेल्या कृत्याची कबूली दिली. परंतु खोट्या आरोपानं माझ्या बालमनावर त्यावेळी झालेला आघात? हे कसं विसरायचं? त्यानंतर देसाई मास्तरांनी याबाबत काहीच प्रतिक्रिया व्यक्त केली नाही. माझ्यासारख्या बेरड जातीच्या मुलासमोर ते दिलगिरी कसे व्यक्त करणार? दिलगिरी व्यक्त करण्यामागे त्यांची प्रतिष्ठा आडं येणार होती, ते नावाजलेले एक हेडमास्तर! मोठी माणसं!! आम्ही बेरड म्हणजे कःपदार्थ!!!

आता या मोठ्या लोकांपासून दूर राहण्याचं मी ठरवलं. झाल्या प्रकारानंतर मी त्यांच्या घरी कधीच गेलो नाही. त्यांच्या मुलाशीही हळूहळू बोलण्याचं सोडून दिलं. वर्गातल्या शेवटच्या बाकावर एकटाच बसू लागलो. अलिप्त, अबोल वाळीत टाकल्या-प्रमाणे अस्पृश्य!" (पृ. ३६-३८)

वर्गातली, वसतिगृहातली मुले बेरड जातीचा असल्याचा फायदा घेऊन चोरीचे खोटे आरोप कसे करीत आणि त्यामुळे अकारण किती मार खावा लागे, किती लाज्जित व्हावे लागे हेही गस्तींनी आपल्या आत्मकथनात सांगितलेले आहे. गस्ती म्हणजे चोर हे समीकरण मुलांनी किती सहजपणे स्वीकारलेले होते. ह्याचा त्यांचा एक अनुभव असा,

"वार्षिक परीक्षा जवळ आली होती. एक दिवस मास्तरांनी, "मी कोण होणार!" या विषयावर गृहपाठ म्हणून निबंध लिहून आणावयास सांगितले. त्यापूर्वी प्रत्येकाला उभं करून ते विचारू लागले – 'तू कोण होणार?' एका पाठोपाठ एक या प्रमाणे प्रत्येकजण उभं राहून, कोण डॉक्टर होणार, कोण इंजिनिअर, कोण प्राध्यापक, कोण वकील याप्रमाणे बोलून दाखवलं. माझा नंबर आला तेव्हा मी उठून उभा राहिलो. मी काहीतरी बोलणार एवढ्यात, माझ्यावर राग असणारी काही मुलं ओरडली, 'गस्त्या चोर होणार! चोर!!' सर्वजण माझ्याकडे बघून हसू लागले. कितीतरी वेळ ते सर्वजण हसत होते. मास्तरांनी टेबलावर छडी मारून वर्ग शांत केला. मी चोर होणार या त्यांच्या भाकितानं माझी वाचाच बंद झाली. मी ज्या उमेदीनं बोलावयास उभा राहिलो, तेवढ्याच रडवेल्या मनानं खाली बसलो. दुसऱ्या दिवशी गृहपाठात तो निबंध मी काही लिहून आणला नाही." (*बेरड*, आवृ. २, १९९२, पृ. २४-२५)

विद्यार्थीदशेतील ह्या अशा अनुभवांनी अनेक विद्यार्थ्यांची कोवळी मने किती घायाळ झालेली आहेत, जखमी झालेली आहेत, घुसमटलेली आहेत, ह्याची जाणीव दलित आत्मकथने वाचणाऱ्या वाचकांना तीव्रतेने होते.

दलित समाजात, शिक्षित तरुणांची एक पिढी जेव्हा तगार झाली, तेव्हा ती सामाजिक परिवर्तनाच्या दिशेने वाटचाल करू लागली. "शिका, संघटित व्हा आणि संघर्ष करा" ह्या डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांच्या शिकवणुकीप्रमाणे, परिवर्तनाचे उद्दिष्ट साध्य करण्यासाठी तिचा संघर्ष सुरू झाला. त्या संघर्षाचे पडसाद, दलित आत्मकथनांमध्येही उमटणे स्वाभाविकच होते. हा संघर्ष वैयक्तिक आणि सामूहिक अशा दोन्ही स्तरांवर केला जात होता. ज्या दलित आत्मकथनकारांनी ह्या संघर्षाचा अनुभव घेतला किंवा जे त्यात प्रत्यक्षपणे सहभागी झाले, त्यांच्याच लेखनकृतींमध्ये ह्या संघर्षाचे प्रतिबिंब उमटलेले आहे. उदा., माधव कोंडविलकर ह्यांचे "मुक्काम पोस्ट देवाचे गोठणे" हे आत्मकथन. मागासलेल्या, अस्पृश्यता पाळणाऱ्या स्वतःच्या गावात, शाळेत शिक्षक झाल्यानंतर, सामाजिक परिवर्तन घडवून आणण्याचे त्यांचे स्वप्न असते, हे स्वप्न प्रत्यक्षात उतरविण्याचा प्रयत्न करताना त्यांना जे क्लेशदायी अनुभव आले, त्यांचे कथन त्यांनी केलेले आहे. त्यातील एक भाग, वर्तमानपत्रात त्यांनी लिहिलेल्या एका पत्राच्या संदर्भातील प्रतिक्रियांचा आहे, शाळेतले त्यांचे विद्यार्थी, अस्पृश्य शिक्षकाचा स्पर्श झाला म्हणून पाटावर जाऊन आंघोळी करतात. ह्या घटनेने ते अस्वस्थ

होतात आणि लगेच ह्या घटनेची हकीकत लिहून ते "महाराष्ट्र टाइम्स" या दैनिकाकडे पाठवितात, "एका अस्पृश्य शिक्षकाची कथा आणि व्यथा" या शीर्षकाखाली त्यांचे पत्र छापून येते. त्यानंतर,

'... मनात म्हटलं, आता गावात खळबळ होईल! होऊ दे! त्यांच्या खळबळीला मी भीत नाही. वाडवडिलांनी शेकडो हजारो वर्षे सारं निमूटपणं सहन केलं. पण तसं मी सहन करणार नाही. मी एकटा असलो तरी त्यांच्याविरुद्ध झगडेन त्यांना घाबरणार नाही. सनदशीर मार्गानं जाईन.

एक-दीड तासानं परत शाळेत गेलो. माझ्या हातात पेपर आणि पुस्तक होतं. हेडमास्तरांनी पेपर मागितला म्हणून मी तो त्यांना दिला आणि शिक्षक हजेरीत सही केल्यानंतर वर्गात जाऊन मुलांना शिकवू लागलो. पंधरा-वीस मिनिटानंतर हेडमास्तरांच्या वर्गातील एक विद्यार्थी येऊन मला म्हणाला, "गुरूजी, तुम्हाला हेडगुरूजींनी बोलावलंय" आणि 'तो लगेच परत गेला. मला वाटलं, काहीतरी शालेय काम असेल. म्हणून मी उठलो. आणि हेडमास्तरांच्या समोर जाऊन उभा राहिलो. तसं ते माझ्याकडे रागारागानं पाहात म्हणाले, "कोंडविलकर, तुम्ही आपल्या गावाबद्दल हे काय लिहिलंत? आपला गाव केवढा आदर्श आहे! आणि त्याच्याबद्दल असं काही तरी वेडेवाकडं लिहिताना तुम्हाला काहीच कसं वाटलं नाही?"

मी त्यांना शांतपणं म्हटलं, "गुरूजी, या विषयासंबंधी तुम्ही काही बोलू नका."

त्यावर ते तडकून म्हणाले बोलू नका म्हणजे काय? मी हेडमास्तर या नात्यानं तुम्हाला सांगतोय, तुम्ही असं लिहिणं ही मोठी चूक आहे. याचा तुम्हाला जाब द्यावा लागेल. तुम्ही सरकारचे एक नोकर आहात. लक्षात ठेवा!"

"सरकारी माणूस असूनसुद्धा या गावातील लोक त्याला अस्पृश्य म्हणतात, त्याचा विटाळ पाळतात, हे बाहेरच्या जगाला कळावं म्हणून लिहिलं आहे." मी म्हटलं.

"पण असं लिहिणं हे चूक आहे. तो गुन्हा आहे." ते म्हणाले.

"चूक आहे की गुन्हा आहे, हे सांगण्याचा तुम्हाला अधिकार नाही." माझा नाईलज झाला, आणि मला असह्य झालं, म्हणून मी जरा आवाज चढवून बोललो. पण तरीसुद्धा तो गृहस्थ गप्प राहिला नाही. त्यानं माझ्यापेक्षा मोठा आवाज काढला. तो म्हणाला, "तुम्ही जास्त बोलू नका? हेडमास्तर म्हणजे तुम्हाला काय वाटलं? चला. इतून चालायला लागा. आता काय करायचं, ते मी पाहतो."

मी तिथून निमूटपणे मागे वळलो.

हां हां म्हणता ती बातमी सगळ्या गावकऱ्यांना समजली. त्यामुळं सगळे लोक माझ्यावर चिडले, आणि म्हणू लागले,

"गुण्या चांबाराचो पोर लय फुडे गेलो. त्येना गावाचा नाव पेपरात छापल्यान्. त्येका आता सरळ केल्याशिवाय भागनार नाय!" माझ्या वडिलांचं नाव गुणाजी होतं. परंतु त्यांना गावानं कधी सरळ नावानं हाक मारल्याचं मला आठवत नाही. गाववाल्यांच्या दृष्टीनं "गुण्या चांभार" म्हणजे शिळ्या तुकड्याचा धनी होता! त्यानं गावकऱ्यांची सेवा करावी आणि सराईला प्रत्येकाच्या दारात जाऊन मळणी जमवून जगावं. अब्बास होवो, नाहीतर अत्याचार होतो, त्यानं आपली वाचा कधी उघडायची नाही, पुढ्यात फेकलेल्या वहाणेला फक्त टाके मरावेत." ती फाटली का?" म्हणून कधी विचारायचं नाही.

अशा गुण्या चांभाराचा पोर आम्हालाच शिकवतो, म्हणजे काय? उद्या तो आमच्या डोक्यावरसुद्धा बसेल! त्याला वेळीच धडा शिकवायला हवा. त्याला चांगलं सरळ करायला पाहिजे.

गावातील खळबळीचे प्रतिसाद लगेच घरात उमटले. प्रथम आई माझ्यावर रागावून म्हणाली, "माज् आता वाडीत तोंड दाकवूस नुको, सग्लं लोक म्हंतात, "चांबारनो, तुजा लेक लय फुडं गेला. त्येनं गावाचं नाव घालवलान्. पेपरात नाव छापलान, आता गावास काय जबाब द्येव्चा?"

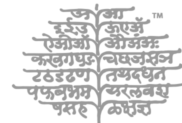
"आई, तू काही काळजी करू नकोस. ते आपलं काय करणार आहेत?" मी म्हटलं.

"अरे, काय कर्नार हायत् म्हंजे काय? त्येंच्या जीवावर आपली जिनगानी हाय! उद्या त्येंनी आप्लो मल्लीमूट बंद केलानी, तर आपुन खावचा काय?"

"ते तसं कसं करतात मी पाहतो!"

"अरे, काय बोलतोस काय? तू सिकलेला पोर्गा ना? तूज गावगिरम अजून कसा कलत नाय?" आई रागानं बोलली.

"गाव झक मारलं! मी म्हणालो. "गावाचं मला काही सांगू नको. त्यानं मला काय दिलं आहे? फक्त उपेक्षाच ना? मी कशाला म्हणू हे माझं गाव?" माझं डोकंच तडकलं होतं. पण आईही गप्प बसली नाही, ती स्वयंपाकघरातून बडबडत होती." (*मुक्कम पोस्ट देवाचे गोठणे* आवृ. ३, १९९४. पृ. २४-२६).





केवळ एका पत्रामुळे, घरातला आणि गावातला विरोध वाढतच जातो, लेखकाच्या घरावर बहिष्कार टाकण्यापर्यंत पाळी येते; परंतु त्याच्या आई-वडिलांनी गावापुढे शरणागती पत्करल्यामुळे तो बहिष्कार टळतो. शेवटी लेखकालाही उमगते, की "मी भटब्राह्मणांपासून सगळ्यांच्या नजरेत खुपत होतो. माझ्याकडे सगळे लोक संशयी नजरेनं पाहात होते. गावाचं परिवर्तन करण्याचं माझं स्वप्न भंग पावलं होतं." (पृ. ३२).

वाचकांच्या दृष्टीने, सामाजिक परिवर्तनाच्या संदर्भात, व्यक्तिगत आणि सामूहिक पातळीवर जो संघर्ष सुरू होता आणि अजूनही आहे त्या संघर्षातील यशापयशापेक्षा संघर्षरत व्यक्तीला आणि समाजाला आलेले अनुभव अधिक अर्थपूर्ण ठरणारे आहेत, कारण संघर्षमय परिस्थितीत व्यक्तीचे आणि समाजाचे जीवन कोणते रंग धारण करू शकते ह्याची उकल ह्या अनुभवांद्वारा होऊ शकते.

अलीकडील काळात – म्हणजे गेल्या चार-पाच दशकांमध्ये – आत्मकथने लिहिणाऱ्या लेखकांचा कल, आत्मशोध घेण्याकडे अधिक आहे असे आढळून येते. आत्मशोधपर लेखनात, मुखवटा न चढविलेले स्वतःचे रूप न्याहाळण्याचा आणि तसेच ते व्यक्त करण्याचा लेखकांचा प्रामाणिक प्रयत्न असतो. एक गुणदोषसंपन्न 'माणूस' म्हणून स्वतःची प्रतिमा वाचकांसमोर ठेवताना त्याला संकोच वाटत नाही. अशी प्रामाणिक आत्मकथने वाचकांनाही आवडीने वाचाविशी वाटतात. दलित आत्मकथनांमध्ये, प्रथमतः दया पवारांनी *"बलुतं"* लिहिताना आत्मशोध घेण्याचा प्रयत्न केलेले आहे. "समाजात वावरताना मुखवटा घेऊन मिरवावं लागतं. पण आता सगळंच सांगायचंय." (पृ. ५४, आवृ. २, १९८०) ह्या भूमिकेतून ते त्यांच्या अंतर्बाह्य जीवनातल्या, त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाच्या जडणघडणीला कारणीभूत ठरलेल्या महत्त्वाच्या घडामोडींचे कथन करीत आहेत. २००३ मध्ये प्रसिद्ध झालेल्या ऊर्मिला पवार ह्यांच्या *आयदान* मध्येही आत्मशोधाचा प्रयत्न दिसतो.

लेखकाच्या वैशिष्ट्यपूर्ण व्यक्तिमत्त्वामुळेही काही आत्मकथने वाचनीय ठरलेली आहेत. ह्या संदर्भात प्र.ई. सोनकांबळे ह्यांच्या *आठवणींचे पक्षी* ह्या आत्मकथनाचा निर्देश करता येईल. त्यांच्या ह्या ग्रंथातील आठवणी प्रथमतः वेगवेगळ्या नियतकालिकांमध्ये प्रसिद्ध झालेल्या आहेत, त्यामुळे काही आठवणींमध्ये तपशिलाची पुनरावृत्ती झालेली आहे. असे असले तरी त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाच्या सुसंगत अशा बैठकीमुळे ह्या आठवणी एकजीव झालेल्या आहेत. स्वतःच्या स्वभावाचे एक वैशिष्ट्य नोंदविताना ते लिहितात, "...माझा सबाबच मुळातच वर एक व आतून एक असा नव्हता व नाही. आतबाहेर एकच." (आवृ. ३, पृ. ९२) त्यांच्या ह्या स्वभाववैशिष्ट्यामुळे त्यांच्या एकूणच लेखनात प्रांजलपणा, पारदर्शीपणा आलेला आहे. त्यांचे व्यक्तिमत्त्व आणि जीवन आकार घेत असताना जे अनुभव, ज्या घडामोडी त्यांच्या मनात विशेषत्वाने घर करून राहिलेल्या आहेत, त्यांचेच कथन त्यांच्या आठवणींमध्ये त्यांनी केलेले आहे. कोणताही मुखवटा न चढविलेली, समतोल, अनौपचारिक आणि वाचकांना विश्वासात घेऊन त्यांच्याशी संवाद साधू पाहणारी त्यांची कथनशैली वाचकांशी खूपच जवळीक साधते. महारी बोलभाषेचा वारसा त्यांना लाभलेला असल्यामुळे (त्यांच्या शिक्षणामुळे तिचे रूप थोडे संस्कारित झालेले आहे) त्यांनी कथनासाठी तिचा उपयोग केलेला आहे. आपल्याला लाभलेल्या भाषेच्या वारशातून आपले मनोगत व्यक्त करण्यात जी एक सहजता, अकृत्रिमता असते, ती महारी बोलीच्या वापरामुळे त्यांच्या कथनात अवतरलेली आहे. त्यांचे मनही अतिशय संवेदनशील असल्यामुळे सभोवतालच्या वास्तवाच्या त्यांच्या मनावर उमटणाऱ्या प्रतिक्रिया ढोबळ स्वरूपाच्या नसतात. ह्या प्रतिक्रियांमधूनही त्यांच्या वैशिष्ट्यापूर्ण व्यक्तिमत्त्वाचे दर्शन घडते. खाली उद्धृत केलेला त्यांच्या आठवणीतील काही भाग ह्याचा प्रत्यय आणून देण्यास पुरेसा आहे.

"झालो एकादाचा मॅट्रिक तेही सेकंडक्लासमध्ये पास. मग सारखा ध्यास लागला की आयला काय करावे पुढे म्हणून. माझ्या बरोबरीचे इतर खेड्यापाड्याचे मुलं कोणी कुठं कोणी कुठं जावयाचे ठरवत होते. मीही मनात खूप विचार करीत होतो पण विचार बाहेर येत नव्हता. मध्येच असे कळले की मास्तरकीची नोकरी लागते पण हजेरीवर. १९ वर्षे वय पाहिजेत. मग माझी मोठी पंचाईत झाली. एक होते गुरूजी. त्यांना हाताने लिहिता येत नव्हते. कारण त्यांचे दोन्ही हात लकव्यामुळे थरथरत होते. ते म्हणाले मी १५ रुपये देतो. माझं लिहायचं काम करत जा. मी होकार पण देणार होतो, पण मध्येच काहींनी गावात चंदा गोळा करण्याचे ठरविले. सगळ्या गावभर फिरलो. झाला चंदा गोळा व कॉलेजला येण्याची तयारी (मनाची) झाली. दोनचार दिवसांत कॉलेजसाठी औरंगाबादला अहमदपूरमार्गे सर्वांना भेटून निघणार तोच एका दिवशी दुपारी विचार सुचला व दोन्ही पाय खुपच स्वच्छ

धुवून काढले. अगदी घासूनपुसून, येरवी ह्या ना त्या कामात गुंतल्यामुळे कधी एवढा विचारच केला नव्हता व दुखलं तरी फक्त रात्री पण सकाळी उठून तेच काम तेच रोजचे रडगाणे. पाय स्वच्छ धुतल्यावर पाहतो तर काय जिकडेतिकडे काळेच काळे वण, कुठे अगदी गाठी धरलेले तर कुठे गाठी नसलेले.

एका मागून एक मन लावून काळे डाग कोरले तर अगदी एका पायात २५ काटे लहानमोठे कुरूपफिरूप धरून. दुसऱ्या पायात २६ काटे असे दोन पायातील मिळून ५१ काटे निघाले. काटे कुरूप कोरून उकरून काढल्यावर कुठे जिभाळ लागल्यावर रक्त निघाल्यामुळे तर कुठे खड्डे पडल्यामुळे. दोनही पाय दुखायला लागले.

ईतके दिवस मात्र सारा सरावच पडला होता. याचा अर्थ हाच की मी मॅट्रिक पास होईपर्यंत चप्पल किंवा जोडा म्हणायची वस्तू पाहिलीच नाही व कधी काटा बोचला तरी काढावे तर कधी तसेच दुर्लक्ष करावे याच्यातून शेवटी ५१ काट्यांचे माहेर म्हणजे माझे पाय बनले होते मग तेयला धुवूनपुसून घेतल्यावर व उकरून काढल्यावर नसता येरवी त्याकडे लक्ष कशासाठी जाणार.

मी पहिली चप्पल पाहिली ती फक्त औरंगाबादला मिलिंद महाविद्यालयात प्रवेश घेतल्यावर व सारेच मोठे लेबाशात पाहून मित्रांनी घे कशी तरी कपटाफिपाटाची निभवण्यापुरती म्हटल्यावर चप्पल घेतल्यावर थोडंसं वेगळं चालणं झालं कारण चप्पल कितीही म्हटली तर उंचच व आतापर्यंत पायात काही न घातला चालायची सवय होती. काही दिवस खूप कुतूहल व नवल वाटत राहिलं व माझ्या मनालाच जरा टैलत चालल्यासारखं वाटलं, पण कसची टैल नि थाट. मधून सारं खपट असल्यामुळं व आत सारे मसुरी मोळे ठोकले असल्यामुळे ते टोचायला लागले व टोचला म्हणून चप्पल काढून पाहायला गेलो की पुन्हा तो दिसायचा नाही. कारण वरचं जाड खपट वापरलं होतं व पायाचं वजन पडलं की तो टोचायचा. व आधीच काटे काढल्यामुळे खड्डे झाल्यामुळे पाय दुखायचे म्हणून मी कधीकधी चप्पल न घालता कॉलेजला व इतरही ठिकाणी जात असे. ती अशी पाहिलीच टोचणारी चप्पल. ती होती दोन रुपयांची, मग मला वाटायचं दोन रुपयांच्या चप्पलेने टोचण्याशिवाय करावं तरी काय. काय चुकते त्या चपलेचे, तिला तयार करणाऱ्याचे व तिला लेवणाऱ्याचेही. सगळ्याच गोष्टी नाईलाज म्हणून झालेल्या.

असे ते दोन पायांतील २५ अधिक २६ मिळून ५१ काटे व पहिल्या चप्पलेतले काट्यापेक्षा ताठ असलेले व काट्याची आठवण करून देणारे मसुरी मोळे. सारंच आठवतं अजूनही जखमा झाल्यामुळे." (आवृ. ३, १९८२, पृ. १०८-१०९)

आपल्या गतायुष्यातील अनुभवांचे कथन करताना स्वतःच्या जीवनविषयक व्यापक जाणिवेने त्यांना अर्थसमृद्ध करण्याची किमया प्रा. सोनकांबळे ह्यांना साधलेली आहे. आर्थिक हलाखीमुळे, मॅट्रिक होईपर्यंत 'चप्पल' ही वस्तूच त्यांना माहीत नव्हती. त्यामुळे अनवाणी पायांना काटे टोचून जखमा झाल्या. महाविद्यालयात गेल्यावर, दोन रुपयांच्या स्वस्तातल्या चपलेतील मसुरी मोळे टोचून जखमा झाल्या. ह्या जखमांच्या स्मृतींचे कथन करताना, वाचकांची सहानुभूती संपादन करण्यासाठी त्यांचा सूर हळवा होत नाही आणि हलाखीच्या परिस्थितीचा निर्देश करताना संकोचतही नाही. आर्थिक हलाखीमुळे माणसाचा कसा नाइलाज होतो, ह्याची जाणीव असल्यामुळे, ते, चपलेला, ती तयार करणाऱ्याला आणि ती घालणाऱ्याला कोणताही दोष देत नाहीत. माणूस आणि परिस्थिती ह्यांना निर्लेप मनाने समजावून घेण्याचा गुणधर्म त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वात असल्यामुळे, त्यांचे आत्मकथन वाचनीय ठरलेले आहे.

शंकरराव खरात ह्यांनी *तराळ-अंतराळ* ही आत्मकथा लिहिण्यापूर्वी कथा-कादंबऱ्यांसारख्या वाङ्मयप्रकारांमध्ये लेखन केलेले होते. कथा-कादंबऱ्यांची निर्मिती ही वाङ्मयीन सर्जनाची प्रक्रिया आहे, मात्र आत्मकथनात्मक लेखन ही अशी वाङ्मयीन सर्जनाची प्रक्रिया नाही. ("मराठीतील आत्मचरित्रात्मक लेखन आणि "आहे मनोहर तरी" ह्या लेखात "प्रतिष्ठान, सप्टें.-ऑक्टो. १९९३ प्रस्तुत मुद्द्याचा अधिक विचार केलेला आहे.) *तराळ-अंतराळ* वाचताना एक गोष्ट विशेषत्वाने जाणवते ती ही की एक ललित लेखक म्हणून जी कथनशैली खरातांच्या व्यक्तिमत्त्वाचा एक भाग बनलेली आहे, ती आत्मकथा लिहितानाही कायम राहिलेली आहे. कथा-कादंबऱ्या लिहिताना लेखक, घटना-प्रसंग-व्यक्ती-वातावरण ह्यांना साक्षात करण्यासाठी दृश्यात्मक कथनशैलीचा अवलंब करतो, त्यामुळे त्याला जिवंतपणाचा आभास निर्माण करणे शक्य होते. आत्मकथा लिहिताना खरातांनी ह्याच दृश्यात्मक कथन शैलीचा उपयोग कसा केलेला आहे ते "माझे घर" या प्रकरणातील खालील अवतरणावरून सहजपणे प्रत्ययाला येईल,

अनुक्रमणिका

"पावसाळा सुरू होता. त्यात आषाढाचा महिना.

पावसाची आषाढात चांगलीच राप, धार लागली होती. त्यात पावसानं सगळा दिवस उघडीप दिली. रात्रीचे दिवे लागले; मात्र त्याबरोबर पावसानं पुन्हा चांगलाच जोर धरला. सप् सप् पाऊस पडू लागला. पावसानं चांगलंच लावून धरलं. त्यानं रात्र गाठून जोर केला. माणसाला घरातनं कुठं हालता येईना. त्यात बाहेर पाणीच पाणी. चिखलाची चिक् चिक्. सगळं आभाळ काळंभोर, डोक्यावर नुसतं लोंबत होतं, ते फाटल्यागत चांगली धार लागली होती. धार काय – चांगला रप् रप् आवाज येत होता.

आम्ही भाकरी-तुकडा खाल्ला होता. घरात नुकतीच कुठं चूल थंड केली होती. आईनं घरातला सगळा पसारा आवरला होता. चुलीला आडवा पालथा तवा लावला होता. चुलीवर कोरड्यासाचं गाडगं ठेवलं होतं. दुसऱ्या चुलीवर भाकरीचं टोपलं होतं. भांडी-बासणं चुलीपुढं गोळा करून ठेवली होती. माझे धाकटे भाऊ टाकलेल्या वाकळावर पडले होते. चांगलेच झोपले होते. माझी बहीण शेवंता रानातून दमून आल्यानं आल्या आल्या भाकरीचा तुकडा खावून झोपली होती. थोरली बहीण पवित्रा दारातून पावसाकडं बाहेर बघत होती. मी गोदडीवर पडल्यापडल्या दिवळीतल्या दिव्याकडं बघत होतो. दार निम्मं आर्ध उघडं असल्यानं दिव्याची ज्योत वाऱ्यानं हालत होती. ज्योतीचा झिरपता उजेड घरात पडला होता.

पाऊसकाळात माझं घर झारीतल्या पाण्यागत गळत होतं, घरात जागजागी पाण्याची धार लागत होती. पावसकाळातला सुरुवातीचा मृग, मधला आषाढ अन् त्यापुढचा हस्त या नक्षत्रात घरात आईबापाला पावसाळी रात्र जागून काढावी लागत होती. त्याचं कारण सरळ होतं, माझं घर तसं मोठ्या झोपडीसारखंच होतं, वर खपलीच्या काडानं शेकरलेलं, त्यात घरात मूळचाच उंदरांचा सुळसुळाट, घरात रात्री दिवा मालवला की उंदारांना दिवस उजाडायचा. घराच्या वरच्या आढ्यावर, वरच्या वासे-बांदाट्यावर, पाठ-भिंतीवर, वळचणीच्या भिंतीवर, गाडग्याच्या उतरंडीवर, सांदीकोपऱ्यात सगळ्या ठिकाणी उंदराचं लोंपाटं-आट्यापाट्या, खोखो सुरू व्हायचा. त्यांची धावपळ, चिरचिर तर कानावर सारखी आदळत असायची, जेवणखाण होऊन माणूस भुईवर कलंडलं की अन् दिवा घालवला का असा उंदरांचा खेळ माझ्या घरात सुरू होतो, भांड्याकुंड्यातून त्यांची पळापळ, तांब्या-पितळीचा त्यानं आवाज होई. सगळ्या घरात वर-खाली उंदरांचा खेळण्या-उधळण्याचा असा सपाटा चालत होता. मग आमच्या अंगावरून, हातापायांवरून पाळलेल्या प्राण्यांप्रमाणं फिरणं, बागडणं चालूच होतं. झोपेच्या गुंगीत त्यात त्यांचा कुणाला काय पत्ता नसायचा. असा हा रात्रभर उंदरांचा खेळ चालायचा.

....

आई-बाची सारखी नजर वरून गळणाऱ्या पाण्यावर होती. त्यात मागेल ते भांडं मी उठून देत होतो. त्यात आई अगोदरच दिवसभराच्या रानातल्या कामानं बेजार झाली होती. त्यात घरात जागजागी गळणाऱ्या पाण्यानं ती वैतागाच्या इसाळात बा-ला बोलली,

"तरी म्या सारखं वरडत हुती! उन्हाळ्यात घर तेवढं शेकरून घ्या! आता पावसकाळच! माणसानं काय म्हणं करावं!"

आईचा संताप ऐकून आण्णाही चिडला.

"तुजं हे खरं! पण मी काय मोकळा होतू! का घरात हातरून टाकून पडत होतो! पोटाच्या कामापाय माझाबी पाय घराबाहेरच!"

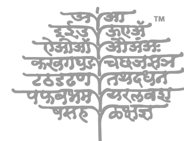
"आवो! पॉट हे जन्मालाच लागलंय! ते काय कुणाला सुटलंय व्हय! म्हनूनशान का माणसानं आपलं घर-दार नीट ठेवू नये?"

"अग, पण मला सवडच कुठं होती?"

"येळ काढायचा! एक येळ उपाशी राहिलो असतो, पण हे टिचभर घर शेकारून झालं असतं. या पोराबाळांच्या घरात कशाला अशी पावसात आबदा झाली असती!"

"व्हय! घर बारकंच हाय, पण आपलं घर हाय! मग ते टीचभर म्हण न्हाय तर हातभर म्हण! घर नीट करायला माणसाला पोटाच्या उद्योगातून सवड झाली पाइजे काय नाय?"

घरात जागजागी पाण्याची धार लागलेली बघून आई आण्णांवर कावली होती. आण्णाही वैतागानं बोलत होता. आईचं खरं होतं, की घर उन्हाळ्यात शेकारलं असतं तर ही पावसात अशी दैना झाली नसती. पण आण्णाचंही खरं होतं. तो पण गावकीच्या अन् रयतेच्या कामाला तेल्याच्या घाण्याच्या बैलागत जुंपला होता. त्यात रोजचं घरा-दाराचं पोट जाळायचं! पोटालाही कायतरी पाहिजे. त्यात आण्णालाही उसंत नसायची. त्यात कुणाचाच दोष नव्हता. दोष होता गरिबीच्या पोटी झालेल्या जन्माला. गरिबीच्या विरूद्ध संघर्ष चालला होता. नाचार दुबळ्याच्या संसारात असंच घडतं. रोजच्या पोटासाठी मरमर मरायचं! जगण्यातंच मरायचं!" (*तराळ-अंतराळ*, आवृ. २, पृ. ८-११).





शंकरराव इतरात ललित लेखक नसते, तर कदाचित त्यांनी त्यांचे वास्तवातले घर अशा पद्धतीने वाचकांसमोर मूर्त केले नसते; सरळसोट पद्धतीने आपल्या घराचा माहितीपर तपशील पुरवला असता. वरील वर्णन वाचल्यानंतर हे सहजच लक्षात येते, की कथनासाठी त्यांनी व्यक्ती-प्रसंग-संवाद-वातावरण ह्या सर्वांचा अवलंब केलेला आहे. ह्या सर्वांच्या एकत्रित मेळातून, त्यांचे 'घर' अशा प्रकारे मूर्त झालेले आहे, की ते वाचकांच्याही अनुभवाचा विषय बनते. त्यांच्या ह्या कथनशैलीच्या परिणामी त्यांची आत्मकथा कल्पित होण्याचा धोका होता, पण तो टाळून तिला आपले लक्ष्य साध्य करता आलेले आहे. त्याचे कारण, तिने त्यांच्या जीवनानुभवातील सत्य आणि सत्त्व हिरावून घेतलेले नाही. त्यामुळेच, त्यांच्या आत्मकथेत त्यांच्या जीवनाचे वास्तव प्रभावीपणे व्यक्त झालेले आहे.

......

प्रस्तुत विवेचनात, आरंभीच सूचित केल्याप्रमाणे, दलित आत्मकथनांच्या वाचकसापेक्ष फलश्रुतीचा विचार अभिप्रेत होता. त्यामुळे आत्मकथनपर लेखन आवडीने, उत्सुकतेने वाचणारे वाचक, दलित आत्मकथनातील ज्या जीवनानुभवांशी समरस होतात, जे त्यांच्या मनाला खोलवर स्पर्श करतात, त्यांना अस्वस्थ, अंतर्मुख करतात आणि जे त्यांना अर्थपूर्ण वाटतात, त्यांच्याकडे लक्ष वेधण्याचा प्रयत्न ह्या विवेचनातून कारणमीमांसेसह केलेला आहे. हे जीवनानुभव मुख्यत्वे, दलित व्यक्तींचे आणि एकूण दलित समाजाचे, भीषण दारिद्र्य, गुलामगिरी, अज्ञान, अस्पृश्यता, परंपरागत सामाजिक रूढी, दलित-दलितेतर समाजाची खोलवर रूजलेली मानसिकता, सामाजिक अप्रतिष्ठा ह्यांच्याशी निगडित आहेत. विसाव्या शतकात दलित समाजातील शिक्षित मुला-मुलींचे प्रमाण वाढू लागले. ही शिक्षित पिढी आपल्या सभोवतालच्या वास्तवाकडे अधिक जागरूकपणे पाहू लागली, त्यासंबंधी विचार करू लागली. समाजात असणाऱ्या जातीय विषमतेमुळे, "माणूस" म्हणून प्रतिष्ठेने जगण्याचा आपला मार्ग, दलितेतर व्यक्तींप्रमाणे, सरळ, निष्कंटक नाही, ह्याची बोचरी, दुःखद जाणीव या पिढीला झाली. ह्या पिढीच्या आत्मकथनपर लेखनामध्ये ही जाणीव मुखर झालेली आहे. दलित आत्मकथनकारांनी जे काही लिहिलेले आहे त्यामध्ये त्यांच्या भावना, त्यांच्या जाणिवा, त्यांचे विचार, त्यांचा दृष्टिकोन, त्यांची भाषा व्यक्त झालेली आहे. त्यांचे मनोगत अविकृत स्वरूपात मांडणे अगत्याचे वाटले म्हणून प्रस्तुत विवेचनात अवतरणांवर अधिक भर दिलेला आहे. ह्या प्रयोजनामुळे, हे विवेचन, 'अवतरण'मय झालेले आहे हे मान्य करता येईल.

संदर्भासाठी घेतलेली आत्मकथने

प्रथम आवृत्ती

१९७८ दया पवार - *बलुतं*, ग्रंथाली, मुंबई

१९७९ प्र.ई. सोनकांबळे - *आठवणींचे पक्षी*, चेतना प्रकाशन, औरंगाबाद

१९७९ माधव कोंडविलकर - *मुक्काम पोस्ट देवाचे गोठणे*, मॅजेस्टिक, मुंबई.

१९८० लक्ष्मण माने - *उपरा*, ग्रंथाली, मुंबई.

१९८१ उत्तम बंडू तुपे - *काट्यावरची पोटं*, मेहता प्रकाशन, पुणे.

१९८१ शंकरराव खरात - *तराळ-अंतराळ*, कॉंटिनेंटल, पुणे.

१९८३ दादासाहेब मोरे - *गबाळ*, श्रीविद्या, पुणे.

१९८३ रूस्तुम अचलखांब - *गावकी*, श्रीविद्या, पुणे.

१९८३ नामदेव व्हटकर - *कथा माझ्या जन्माची*, मॅजेस्टिक, मुंबई.

१९८४ पार्थ पोळके - *आभरान*, ग्रंथाली, मुंबई.

१९८४ शरणकुमार लिंबाळे - *अक्करमाशी*, श्रीविद्या, पुणे.

१९८६ बेबी कांबळे - *जिणं आमुचं*, मानसन्मान, पुणे.

१९८७ लक्ष्मण गायकवाड - *उचल्या*, श्रीविद्या, पुणे.

१९८७ भीमराव गस्ती - *बेरड*, पारख, बेळगाव.

१९८९ श्रीरंग रोडगे - *महारवेटाळ*, साकेत, औरंगाबाद.

१९९० शांताबाई कांबळे - *माज्या जल्माची चित्तरकथा*, सुगावा, पुणे.

१९९० बाळासाहेब गायकवाड - *ख्रिस्ती महार*, नंदिनी गवळी, कोल्हापूर.

१९९० भाऊराव सोमवंशी - *मी एक अस्पृश्य*, निर्मल, नांदेड.

१९९३ नरेंद्र जाधव - *आमचा बाप अन् आम्ही*, ग्रंथाली, मुंबई.

१९९४ किशोर शांताबाई काळे - *कोल्हाट्याचं पोरं*, ग्रंथाली, मुंबई.

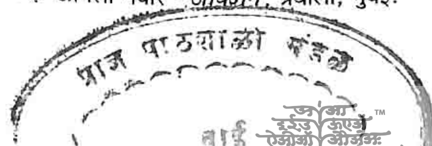
१९८८ जनाबाई कचरू जिन्हे - *मरणकळा*, सतीश गिन्हे, औरंगाबाद.

१९९९ भगवान इंगळे - ढोर, ग्रंथाली, मुंबई.

२००० विमल दादासाहेब मोरे - *तीन दगडांची चूल*, मेहता, पुणे.

२००३ ऊर्मिला पवार - *आयदान*, ग्रंथाली, मुंबई.

**






मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

आपल्या ग्रंथालयात अवश्य हवीत अशी

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ ग्रंथमालेची

संग्राह्य वैचारिक मराठी प्रकाशने

सुधारित किंमत : १ एप्रिल १९९७ पासून लागू

- **वैदिक संस्कृतीचा विकास** (तिसरी आवृत्ती) । तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी — ३०० रु.
- **अद्वैतसिद्धीचे मराठी भाषांतर** (पूर्वार्ध) । ब्र. स्वामी केवलानंद सरस्वती — २०० रु.
- **पुरोहितवर्गवर्चस्व व भारताचा सामाजिक इतिहास** । डॉ. सुमंत मुरंजन — ६० रु.
- **हिंदी साहित्यविचार** । प्रा. प्यारेलाल गोहेल — ५ रु.
- **श्री. यशवंतराव चव्हाण अभिनंदनग्रंथ** — ६० रु.
- **संशोधन साधना** । डॉ. वसंत स. जोशी — ४० रु.
- **तरंगयामिक व पुंजयामिक** । मा.ग. टोळे — १० रु.
- **आर्यांच्या सणांचा प्राचीन व अर्वाचीन इतिहास** । ऋग्वेदी — ८० रु.
- **वागीश्वरी** । डॉ. गो.के. भट — ४० रु.
- **प्रस्थानभेद** (प्राचीन १४ विद्यांची माहिती) पुनर्मुद्रण । गं.वा. लेले — २५ रु.
- **गिर्यारोहण परिचय** । अच्युत खोडवे — १० रु.
- **इतिहासाचे तत्त्वज्ञान** (दुसरी आवृत्ती) । सदाशिव आठवले — ८० रु.
- **दासशूद्रांची गुलामगिरी** (भाग २) । शरद् पाटील — १०० रु.
- **शाहीर हैबती** । डॉ. शिवाजीराव चव्हाण — ४० रु.
- **गीताचिकित्सा** । भाऊ धर्माधिकारी — १०५ रु.
- **तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी** (चरित्र) । सौ. मालती देशपांडे — २५ रु.
- **बौद्ध धर्माचा अभ्युदय आणि प्रसार** । प.ल. वैद्य — ३० रु.
- **हिंदू धार्मिक परंपरा आणि सामाजिक परिवर्तन** (संवर्धित दुसरी आवृत्ती) । मे.पुं. रेगे — १६० रु.
- **पाच पुस्तक-परिक्षणे** । वा.म. कुलकर्णी — ४० रु.
- **भेदविलोपन : एक आकलन** । अशोक केळकर — २० रु.
- **कॉलिंगवुडची कलामीमांसा – एक भाष्य** । रा.भा. पाटणकर — ८० रु.
- **धर्मश्रद्धा : एक पुनर्विचार** । दि.के. वेडेकर — १५ रु.
- **आचार्य शं.द. जावडेकर : व्यक्तित्व आणि विचार** — १०० रु.
- **तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, कार्य आणि विचार** — १५० रु.
- **इहवाद आणि सर्वधर्मसमभाव** । मे.पुं. रेगे — ८० रु.
- **प्राज्ञपाठशाळा आणि तिची परंपरा** — २०० रु.
- **चार्वाक : इतिहास आणि तत्त्वज्ञान** (तृतीयावृत्ती) । सदाशिव आठवले — ८० रु.
- **विनोबांची संस्कृत साम्यसूत्रे** (रसग्रहणात्मक मराठी अनुवाद) । वसंत नारगोलकर — १२० रु.
- **नागरी समाज, राज्यसंस्था आणि लोकतंत्र : भारतीय संदर्भात विवेचन** । द.ना. धनागरे — ४० रु.
- **प्राचीन भारत : समाज आणि संस्कृती** (निवडक मौलिक लेखांचा संग्रह) । डॉ. म.अ. मेहेंदळे — ५५० रु.

१) ग्रंथालये व संस्थांना किंमतीत १० टक्के सूट. पोस्टेजचा खर्च वेगळा पडेल. २) व्ही.पी. ची पद्धत नाही. ३) पैसे मनिऑर्डरने वा ड्राफ्टने पाठवावेत.

संपर्कासाठी पत्ता : **चिटणीस, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५ गंगापुरी, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)**

हे मासिक श्री.ग. दीक्षित यांनी मुद्रा, ३८३ नारायण पेठ, पुणे ४११ ०३० येथे छापून सरोजा भाटे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

